“¡EN LOS MONTES, SÍ; AQUÍ, NO!”
Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes (Costa caribe colombiana)

Josef Drexler

"¡EN LOS MONTES, SÍ; AQUÍ, NO!"
Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes (Costa caribe colombiana)

Nº 69-70

Ediciones
Abya-Yala
2002

"¡EN LOS MONTES, SÍ; AQUÍ, NO!"
Cosmología y medicina tradicional de los Zenúes (Costa caribe colombiana)

Josef Drexler

Colección: Hombre y ambiente Nº 69-70

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Telf.: 562-633 / 506-267
Fax: 506-255 / 506-267
Casilla: 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-22-246-4

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, mayo del 2002

"El indio será indio
con profundo orgullo hasta la muerte,
somos seres humanos que pensamos y sentimos
que poseemos una identidad cultural
que reclama respeto."
Eusebio "Capi" Feria (1884 - 1992)

"Cada vez son más los no-indios que comprenden
que sin la incorporación de la indianidad a los discursos del porvenir,
seguiremos viviendo en naciones amputadas. A su vez, esos miles
de seres humanos que una vez fueron llamados indios, conservando
o no su memoria colectiva, hablando bien o mal sus idiomas, lenguas
y dialectos, desnudos o con blue jeans, masticando yerbas o gomas,
bebiendo zumos de yerbas exóticas o coca-cola, organizados
como comunidades o como campesinos o como pobladores,
en su forma 'pura' o como mestizos o 'cholos', en fin, todo ese universo
alterado pero existente, nos está enseñando que una nueva radicalidad
social que incorpore el tema de la indianidad no solamente es posible,
sino que además, en América Latina, imprescindible."
Fernando Mires, El discurso de la indianidad

Dedicado a Franz Faust, gran maestro de la filosofía amerindia
a Hidi del Carmen Hernández Moreno;
a Hernán Velázques Monterroza (†);
y a los sabios indígenas, médicos tradicionales de los Zenúes que me enseñaron su conocimiento botánico respecto a las plantas medicinales, sus oraciones y secretos ("cetas"), guiándome por el camino del universo encantado del Bajo Sinú.

Agradecimientos

Agradezco a la "Sociedad Alemana para Investigaciones Científicas" ("Deutsche Forschungsgemeinschaft", "DFG") que financió la investigación de campo, y a las siguientes personas: Dr. Franz Xaver Faust, Prof. Dr. Matthias Laubscher, Prof. Dr. Gerhard Baer, Instituto Colombiano de Antropología, Dr. Roberto Pineda Giraldo, Dr. Carlos César Perafán, Dr. Luis Azcárate, Jorge Londoño Riani, Celedonio Padilla, Iván Benítez Anillo, Fausto Benítez, José Flores Montalbo, Raúl Mejía, Solangel Reyes, José Angel Reyes, "Santa" Santander Avila, José Carmona, Clemente "Rosi" Rosemberg Teherán, Medardo Jesús de Suárez, José Martínez, Ana-Isabel Martínez Rojas, Berta Lucas, Fredy Tirado, Profesor Alvaro Madera, César Paternina, Moisés, Bartolo Talaigua, la gente de Pueblecito, los dueños de los santos vivos, Esequiel, Plinio García, Leobigildo Castillo, Olinda Suárez, Santa Eustaquia Roqueme Feria, Kike Pacheco, Isidora Blanquizet, los Roqueme, Nicanor Pestana, "Cato" Catalino Pestana, Julio Vega, Miguel Ramos, Teófilo Nieto, José Atencio, Baldomero Alvarez, Hernán Velázques Monterroza, Santo García Ortiz, Jesús, y a todos los Toludeños, Sanandresanos, Sabaneteros y Sacaneros, mis amigos indígenas y campesinos.

Espero que los Zenúes recuperen las tierras legítimas de sus antepasados. Ojalá los "blancos" no encuentren al caimán de oro que sostiene el mundo indígena ni puedan apoderarse de los santos de los indios.

Investigación de campo:	Abril 1994 - Abril 1995. Noviembre, 1995 - Diciembre 1995.
Método de investigación:	Observación participante con aclaraciones en entrevistas directas.
Marco teórico:	Antropología cognitiva con interpretación en el sentido histórico-cultural y comparativo.

Contenido

Prefacio 15

Resumen 19

Introducción: presentación de la etnia 21
El problema de la 'nueva indianidad' 22

Retornando a la madre tierra: campesinización, mestizaje, etnicidad
"nosotros los indígenas Zenúes" 25

El "fractal cultural indoamericano" - la identidad cultural en el pensamiento 31

Cosmovisión 37

La Geografía Sagrada de "los montes": El mundo mítico de los encantos 41
Sitios geográficos en su relación con los estratos del cosmos 41
"¡En los montes sí, aquí no!" 42
Los espíritus vigilantes "del monte" y sus actitudes 43
Congruencias cognitivas histórico-culturales en el mundo indígena 46

Los "santos vivos" 47
Congruencias cognitivas histórico-culturales 49

El territorio "encantado": topografía de lo sagrado 51
"Agua viva" 51
Los cerros sagrados: santos, encantos y caimán de oro 52
Congruencias 53
Los sitios vírgenes y las romerías 53
Conceptos cataclismológicos y esperanza 54

Documentación de los encantos (Fotos: Josef Drexler) 57
Medicina tradicional 64

Enfermedades "curiosas": Enfermedades causadas por los espíritus
su etiología, prevención y tratamiento 67
La "afición de monte" 67
La locura 68
El "congelo" 68

La "ceta" ("viento de monte", "mal de viento") - el "frío de los muertos" 69
Contexto 72
Enfermedades de dios 72
Enfermedades causadas por el hombre - los daños 75
El "mal de ojo" 76
Las brujas 77
Los secretos de hacer daño 78
Métodos profilácticos: las "contras" 79
Diagnosticar los daños 80
El tratamiento de los daños 80
Categorías de espíritus 81
Cuadro de la etiología de las enfermedades según el pensamiento Zenú 83
Los practicantes de la medicina tradicional 83
El "curioso" 86
La vocación: "tener descendencia" 87
El aprendizaje 88

La iniciación: vuelo chamánico, prueba, transformación volviéndose clarividente 89
Contexto 90
Sueño y visión 91

El gran poder de los curiosos: "control", "dominio" 93

La "dieta" del curioso: "ser virgen" y la "mano caliente" 95
Contexto 95
Los espíritus auxiliares 96
Las parafernalias 98
"Cortar las plantas" - "fuerza" y "poder" de las plantas 99
El poder de las plantas 102

Materia botánica: los poderes de las plantas 109
Algunos comentarios al sistema etnobotánico Zenú 128
"¡Aquí no, en los montes sí!" El "fractal indioamericano" de la cultura Zenú 130

Epílogo: La destrucción de los encantos 139

Los comentadores indígenas 149

Bibliografía 151

El autor con el *curioso* Raúl Mejía Hernández, Tuchín.

PREFACIO

Este ejemplar que recoge una serie de datos de gran importancia sobre la cultura zenú, de sus antepasados, de sus cultos y de sus costumbres indígenas, y muestra el nivel que han recuperado en el mundo actual estos indígenas.

Las investigaciones fueron hechas por Josef Hans Drexler, antropólogo y profesor en estudios etnológicos, quien tomó una serie de datos, fotografías, videos y grabaciones en grabadoras realizadas a personas de avanzada edad, que aún todavía conocen historias de nuestros antepasados, como aquella historia del caimán de oro que atravesaba la mitad de un pueblo llamado Sabaneta, región ubicada a unos veinte kilómetros de Lorica. Allí encontramos muchas historias mitológicas, como también la leyenda de un niño que salía de un pozo con el cabello cubierto en oro o en una forma incandescente.

Sabaneta es un pueblo de unos 17.000 habitantes que viven de la agricultura. En la misma vía que conduce a Sabaneta, hay una cordillera llamada Sierra Chiquita, donde se encuentran unas cuevas profundas, de las cuales los antepasados creían sentir, en época de invierno, que salían los truenos y relámpagos. Esas creencias aún perduran por la generación que ha venido siguiendo su trayectoria.

Teniendo en cuenta los sitios en los que hubo asentamientos indígenas, como San Andrés, Chimá, Sabaneta, Momil, etc., varios investigadores sólo buscaban culturas y costumbres, pero nunca se preocuparon por buscar identidades en las medicinas empíricas; o sea, a aquellos personajes que se basaban en aliviar un dolor por medio de hierbas y otros medicamentos como cortezas de árboles, que son los llamados curanderos o brujos. Estos últimos, también curan a personas que son trastornadas por un maleficio puesto por una persona que no gusta de ellas, y el tratamiento es a base de bebidas de jugo de plantas medicinales y por oraciones; cuando se trata de sacar un espíritu maligno, este tratamiento puede durar unos tres o cuatro meses, así como también varios años.

Uno de los curanderos con el que nos pudimos adentrar profundamente al tema fue Santander Avila, un hombre de 1,85 de estatura, corpulento y

de 67 años de edad aproximadamente, que usa un sombrero "vueltiao", camisa de mangas larga y jean, nos mostró las diferentes plantas y sus respectivas funciones como la planta de "amansa loco", que sirve para curar a los que sufren de demencia; la albahaca, para la buena suerte, y el toronjil para los problemas menstruales cuando se presentan dolores o períodos atrasados.

Momil, región ubicada a unos doce kilómetros de Lorica, la cual está rodeada de caños y lagunas, forma una región con tierras propias para la agricultura. Allí se encuentra la parte más alta de esta zona, el llamado cerro El Moján, y en el cual hubo asentamientos indígenas. Estos asentamientos fueron estudiados por el arqueólogo Reichel-Dolmatoff, y en ellos se encuentran, hoy en día, figuras de oro y de barro, las cuales tienen figuras antropomórficas. Cabe recalcar la curandería de culebras, también propia de personas que tienen conocimiento sobre el tema. Esta clase de gente que se mete a curar a una persona picada de culebra, extrae la sangre succionando con la boca, y expulsa con cada succión liberando así parte de la sangre envenenada por la culebra; después se le da a beber un trago de ron amargo preparado con plantas. En su mayoría, sólo se recoge la concha o capa que cubre al árbol, luego se le agrega cualquier clase de licor y se le da a beber.

En la picadura de culebra el curandero reconoce qué clase de culebra es; por ejemplo, si la culebra es mapaná o si es candelilla (ésta muy peligrosa). Conocimos a curanderos de culebras, como Concepción Barragán, nativo de Santiago de Tolú, quien a sus 68 años todavía practica su profesión; él es muy solicitado en toda la región por sus poderes curativos con plantas. También vale citar a Miguel Ramos, hombre de 68 años, nativo de Sacana, corregimiento de Sabaneta y propio para la agricultura. El también es perseguido por personas picadas de culebras, a las que cura por medio de plantas medicinales y por un ron amargo que les da a beber.

Personas como éstas tienen que tener una buena dentadura, es decir, no poseer dientes con caries, ya que esto es muy peligroso para la extracción de sangre envenenada, como hemos citado anteriormente.

Iván José Benítez Anillo

De acuerdo con los principios de responsabilidad profesional, que exigen poner los resultados de investigaciones antropológicas a disposición de la gente "estudiada" en cuestión (ver Spradley, 1980:25), entrego aquí un resumen de mi trabajo de campo en español. Esto quiere decir que el presente libro se dirige, en primer lugar, al campesinado indígena Zenú, para colaborar con su esfuerzo de rescatar sus valores culturales. Debo cumplir la promesa

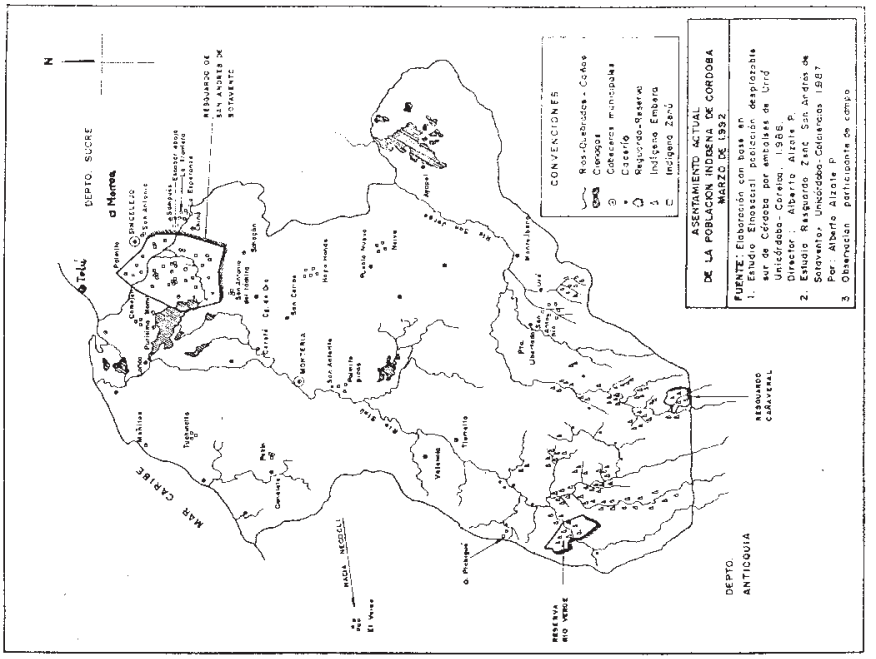
que hice durante mi investigación de campo a los Zenúes: escribir un libro sobre la "medicina tradicional" de sus maestros curanderos. Sin embargo, espero que este estudio también pueda ayudar a entidades estatales y no gubernamentales colombianas en la aplicación del séptimo artículo de la nueva Constitución Colombiana de 1991, que garantiza el respeto a las identidades culturales de los ciudadanos. Este respeto exige el reconocimiento del marco cultural propio de las poblaciones, al cual quiere contribuir la investigación presentada, sobre todo al respeto de conceptos religiosos y cosmológicos, de la etiología, de la prevención y el tratamiento de enfermedades (de origen 'mágico'), del mundo espiritual de sus encantos para prevenir la destrucción de sus lugares sagrados y santuarios antiguos, como sucedió y sucede con el cerro Sierra Chiquita (Sabaneta) -en la actualidad, propiedad privada de una familia de la costa- lo que, en mi opinión, constituye un caso de indemnización cultural.

Comencé este estudio con el prefacio de Iván José Benítez Anillo. Aunque Iván es nativo de Tolú y es hijo de parientes "indios", su padre es un sabanetero Zenú que de joven emigró a Cartagena y allí conoció a su esposa, una indígena de Carmen de Bolívar. Después, los dos se mudaron a Tolú para criar a sus cinco niños. Por el momento, el padre trabaja con su "coche mula" para arreglar el aseo en Santiago de Tolú. Iván me colaboró mucho con mis estudios, sobre todo en la región del antiguo resguardo indígena de "San Pedro Alcántara de Sabaneta", hasta este momento no legalizado como resguardo por las entidades estatales, aunque allí viven los mismos Zenúes, como en San Andrés de Sotavento. Iván me presentó a la gente de Sabaneta, donde viven muchos parientes y amistades de su padre, facilitando así mis estudios de campo. Pienso que es muy interesante para el lector ver la investigación presentada desde la visión de un "indio".

Josef Drexler
Munich (Alemania), 07.11.2000

RESUMEN

"En los montes sí, aquí no!" A partir de esta frase de un campesino indígena Zenú, se desarrolla la cosmovisión de este pueblo amerindio que, aún después de los 500 años transcurridos desde la llegada de los españoles, se basa en un modelo de interpretación dialéctico, base para distinguir entre los "montes" (lugares vírgenes de lo salvaje e indómito, fuente de la fuerza vital sagrada y a la vez peligrosa de los encantos) y lo del hombre, lo "amansado" por la cultura humana. La dicotomía de lo bravo y salvaje de un lado, y de lo controlado y manso por el otro, caracteriza el pensamiento de los pueblos indoamericanos y de sus descendientes campesinos en general. Desde dicha dicotomía, se constituyen los "fractales" básicos de la cultura indoamericana, que hace las distintas culturas amerindias "similares" entre sí. La 'Cultura' está concebida, según la antropología cognitiva, como conocimiento adquirido que usamos para interpretar nuestras experiencias, el mismo que a la vez genera nuestro comportamiento. El presente estudio, llega a la conclusión de que los fundamentos de la cultura Zenú atestiguan una herencia indígena fuerte y vital. Su mundo espiritual, los conceptos etiológicos de la enfermedad, el curanderismo, entre otros, dan buen ejemplo de su arraigo amerindio, donde los diversos 'sincretismos' entre la tradición europea y la indígena son transformaciones y adaptaciones a la gramática cultural Zenú. El libro es un aporte al esfuerzo de los Zenúes -verdaderos descendientes de sus antepasados precolombinos (Finzenúes)- de rescatar los valores tradicionales de su cultura, mostrando que ellos sí poseen identidad cultural indoamericana en el pensamiento que reclama el respeto y el interés de los antropólogos. Finalmente, por medio de la publicación de los resultados de la investigación antropológica en castellano, y cumpliendo la promesa que les hice a los Zenúes, ubico este trabajo dentro del marco teórico de la responsabilidad profesional al poner los resultados de las investigaciones/interpretaciones antropológicas a disposición de la gente estudiada. Quiero así cumplir con el mandato que me hizo el cabildo mayor de San Andrés de Sotavento: escribir un libro sobre su medicina tradicional, íntimamente ligada a su cosmovisión.


N
DEPTO. SUCRE
Tolú
Morroa
SINCELEJO
RESGUARDO DE SAN ANDRES DE SOTAVENTO
MAR CARIBE
MONTERIA
Tierralta
Valencia
Montelíbano
Puerto Nare
Puerto Berrío
Yondó
Remedios
Segovia
Zaragoza
Caucasia
Cáceres
Ayapel
Planeta Rica
Pto. Libertador
Tarazá
Cáceres
Puerto Valdivia
Puerto Antioquia
Puerto Triunfo
Puerto Boyacá
Puerto Salgar
Puerto Wilches
Puerto Berrío
Puerto Nare
Puerto Nare
Puerto Nare

INTRODUCCIÓN
Presentación de la etnia

"Se podría afirmar, sin temor a mentir,
que no son muchos los colombianos
que den a la palabra *'Zenú'*
otra interpretación distinta de una
marca de salchichas enlatadas".

(Medina, 1977:17)

"Among the tribes living in this area at the time of the Conquest were the Calamari, Turbaco, Tolú, Urabá, Cenú *(and its subtribes, the* Fincenú, Pancenú, Cenufana), Utibara, Yapel, Mompox (Malebu), Tamalameque, Bonda, Buritacá, Pacabueye, Pemeo, Yamicí, and Zendagua. These tribes soon became extinct, and *there is insufficient record of them to indicate their cultural and political relationships to one another."*

(Hernández de Alba, 1948:329)

A pesar de formar uno de los grupos indígenas más numerosos de Colombia, los Zenúes llamaron poco la atención de la etnología[1]. No obstante se volvieron famosos sus antepasados precolombinos. Tanto su orfebrería como su ingeniería hidráulica descubierta por los arqueólogos hicieron conocer el nombre Zenú. Los trabajos arqueológicos abundan[2].

Los descendientes de los (Fin)-Zenúes[3] se hicieron conocer en el público colombiano por su lucha por la tierra. Representantes de sus comunidades trabajan como importantes integrantes de la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia).

Comunidades de esta etnia, se encuentran dispersas en casi todo el interior de la parte occidental de la costa atlántica. Las encontramos desde Sucre, vía Córdoba, hasta el Urabá antioqueño. Centros famosos son: Pueblito (Palmito), Huertas, Morroa, Torrente, Sacana, Purísima, Tuchín, Vidales, Carreto, Contento, Cruz del Guayabo, Sampués, Sahagún, Tuchincito, Pequin,

Pichigué, El Velao, San Antonio, Neiva (Córdoba), Hoyo Hondo, San Antonio del Táchira, Comején y San Andrés de Sotavento. Barrios poblados por Zenúes encontramos en Sincelejo, Montería, Cartagena, Barranquilla y otras ciudades de menor tamaño. En muchas partes de la costa, los Zenúes constituyen la mayoría de la población campesina. El censo demográfico varía según los criterios escogidos para establecer la 'indianidad'. De todos modos su número supera los 50.000[4]. A pesar de la campesinización avanzada, el mestizaje y el 'sincretismo' religioso, *muchos aspectos de la cultura Zenú atestiguan una herencia indígena fuerte y vital.* Su mundo espiritual, los conceptos etiológicos de la enfermedad y el curanderismo, entre otros, dan buen ejemplo de su arraigo amerindio, como se mostrará en el presente estudio.

El problema de la 'nueva indianidad'

¿Quién es un indígena? Si bien es cierto que los términos 'indio', 'indígena', representan los resultados de un "error garrafal" (Mires, 1991: 11) cometido por los "descubridores" de América que creían encontrarse en la India, nadie va a negar que sí existen pueblos indígenas. Sin embargo, el problema de la indianidad perdura desde el primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán, (México) en 1940 (vea Bennholt-Thomsen, 1976). Hubo varias propuestas de definir la indianidad: el criterio de la raza, del idioma, de la cultura, en fin, el criterio social. En ese congreso, los participantes ya habían rechazado el criterio racial para prevenir la discriminación, debido a que desde los principios de la conquista europea de América se dio el mestizaje entre blancos e indios. Después, Aguirre Beltrán (1971) y Bonfil (1972) propusieron el criterio social, según el cual el indio será una categoría proveniente de la situación colonial: "El término 'indio' impuesto por el colonialismo español, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social: la del vencido, la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y menor de edad.(…) Llamamos indio a todos los descendientes de la población originalmente americana que sufrió el proceso de la conquista y quedó bajo una dependencia colonial que, en las regiones de refugio, se ha prolongado hasta nuestros días." (Aguirre Beltrán, citado por Bennholt-Thomsen, 1976:14). Empero, el único criterio de la explotación socieconómica no ofrece ninguna solución al problema: la "cultura de la pobreza" la encontramos, por ejemplo, entre los campesinos mestizos que también trabajan de jornaleros en fincas de terratenientes. Por otro lado, el criterio del idioma está desvalorizado por el hecho de que muchas comunidades "indígenas" que se estiman a sí mismas como "indios", o que según su forma

de vida deben ser clasificadas como indígenas, hoy en día hablan exclusivamente el español. Por consiguiente, se llegó a la conclusión de que el criterio por sí solo del idioma autóctono no basta para definir al indio, sino que uno debe tener en cuenta un complejo de rasgos agrupados bajo el concepto de 'cultura'. Por consiguiente, Comas (citado por Bennholt-Thomsen, 1976: 10) define al indio como sigue: "Son indígenas quienes poseen predominio de características de cultura material y espiritual peculiares y distantes de las que hemos dado en llamar 'cultura occidental'". Por otra parte, León Portilla subraya el origen prehispánico de los rasgos culturales de los indios: "… en nuestro medio, cuando se pronuncia la palabra 'indígena', se piensa fundalmente en el hombre prehispánico y en aquellos de sus descendientes contemporáneos que menos fusión étnica, y sobre todo cultural, tienen con gentes más tardíamente venidas de fuera" (Portilla, citado por Bennholt-Thomsen, 1976:12). Claro que la cultura de nuestros pueblos indígenas contemporaneos sí muestra con frecuencia varias síntesis de elementos de origen precolombino y europeo. Ahora bien, esta síntesis cultural, que sobre todo en el plano religioso llamaron erróneamente 'sincretismo', sucedió por regla general de acuerdo a un esquema netamente indígena, o sea: los elementos cristianos fueron adaptados y transformados según el pensamiento amerindio (véase abajo, punto 8). No obstante, a pesar de los extranjerismos europeos, la gramática cultural permaneció amerindia. Por último, Caso subraya el contexto social del indio que vive en comunidades indígenas, cuando escribe:".. es indio aquél que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquella en que predominan elementos somáticos no europeos, que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hace distinguirse asimismo de los pueblos de blancos y de mestizos" (Caso, citado por Bennholt-Thomsen, 1976:12). Como se ve, no está claro cuándo queremos definir o bien al indio o bien a la indianidad, si tenemos en cuenta ese "coctel" de varios criterios. Tampoco sabemos cuál criterio es constituyente y cuál provisorio. Resulta que Mires (1991:11,ss.) habla de la "bancarrota de la etnología" que ya no sabe responder al problema de la definición del "objeto" de su estudio. Lo que sí se puede decir respecto a la indianidad, es que el concepto de indio / indianidad es "fluctuante" (Grieshaber, 1985). Los conceptos de indio / indianidad son construcciones nacidas del error garrafal de Cristóbal Colón, ya que antes no había indios, solamente pueblos, o sea etnias americanas distintas.

Ahora bien, lo que sí representa un gran problema, no solamente académico-etnológico sino político, es el renacimiento de pueblos indígenas que, o ya se daban como extintos (exterminados) o fueron considerados (¿por quién?) como 'campesinos' en nuestros días. Joanne Rappaport (1994:19) nos habla de las causas de la nueva indianidad, respecto a la "construcción de la identidad indígena" de los Cumbales (Nariño): "El hecho de que los Cumbales se autoestimen como indígenas, es el producto nacido de un momento histórico específico: cuando el activismo étnico y la política del gobierno, proporcionaron la identidad indígena con contenidos positivos" (traducción mía)[5]. El séptimo artículo de la nueva Constitución de la República de Colombia garantiza, por primera vez en la historia de ese país, "que el estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana." (Constitución Política de Colombia, 1991). Bueno pues, ahora demos un gran salto: vamos ver cómo se muestra el problema de la 'nueva indianidad' entre la población rural al interior de la costa atlántica colombiana.

RETORNANDO A LA MADRE TIERRA
campesinización, mestizaje, etnicidad: "nosotros, los indígenas Zenúes"

Los Zenúes viven en simbiosis con la población rural de mestizos, dentro o fuera de las tierras de los resguardos de San Andrés de Sotavento y San Pedro de Alcántara de Sabaneta, con los que están parcialmente relacionados por vínculos de parentesco. En lo que respecta a su 'cultura', estos dos 'grupos étnicos' son muy similares entre sí: el sistema de orientación y ordenación cosmológico-religioso se basa en un fundamento netamente amerindio; y los elementos católicos, fueron integrados (reinterpretados) a la cosmología indoamericana.

Conforme a la Ley 89 de 1890, el indio es quien vive en su territorio de resguardo como miembro de una comunidad indígena. Los usos de las tierras son comunitarios, las que solamente pueden ser arrendadas o vendidas a miembros de las mismas comunidades indígenas (véase Fuero Indígena Colombiano, 1994:65,ss.). Por su parte, el "Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia" (DANE), ha definido "como indígena a la persona que se identifica o se reconoce a sí misma como perteneciente a un grupo étnico determinado, con tradición cultural anterior a la conquista española y que vive en comunidad, es decir, en el territorio que ocupa su comunidad o grupo." (Arango Ochoa, 1992:226). Cuando en 1988 Planeación Nacional intentó llevar a cabo la regionalización de los pueblos indígenas colombianos, consideró a los pueblos Chimila y Zenú como "casos críticos". Los Zenúes fueron incluídos como "campesinos indígenas… en los Andes y valles interandinos, por su proximidad cultural y económica con éstos" (véase Correa, 1989/90:127).

Arango Ochoa (1992:10) habla de 19.722 Zenúes (aparentemente, este número se refiere al resguardo de San Andrés exclusivamente), Alzate contó, en el mismo año, 17.967 Zenúes. Según nuevos censos que se publicaron en ONIC/CECOIN y GhK (1995), en un lapso de tres años los Zenúes aumentaron hasta llegar a 49.220 individuos. Este caos demográfico sólo se puede en-

tender si uno tiene en cuenta las nuevas perspectivas de la nueva Constitución Colombiana, sobre todo el artículo séptimo. El garantizar títulos de tierras de resguardos antiguos a los pueblos indígenas por el estado, estimula grandes partes de la población indígena-mestiza a constituir etnicidades propias.

Principalmente en relación con el proceso histórico de cierta campesinización de poblaciones indígenas, como sucedió por ejemplo en la región de los Andes colombianos, había y todavía hay muchas controversias en torno al concepto 'indígena', a la cuestión de la 'indianidad' de estas poblaciones campesinizadas (compare Arango Ochoa, 1992:226). Paradójicamente, en la región de los Andes peruanos, la 'descampesinización" de los campesinos indígenas, descendientes del antiguo imperio incaico, significa que ellos han perdido su identidad indígena (véase Baumann, 1994:553). Por el contrario, en Colombia el concepto 'campesino' se utiliza para caracterizar a los campesinos no-indígenas. El término 'campesino' mismo es un término netamente político, relacionado con intereses políticos. O sea, la cuestión de la 'indianidad' es un asunto político y no académico. Claro que los "blancos", los económica y políticamente poderosos de la región de San Andrés, no pueden tener ningún interés en el hecho de que haya muchos campesinos indígenas - como los Zenúes - en sus tierras (¿las tierras de quién?). Después de que los "chumpos" ("blancos") desde fines del siglo pasado invadieron la región indígena de San Andrés de Sotavento, sin respetar los límites del resguardo, ocuparon las tierras de los Zenúes para su ganado, buscaron petróleo y abrieron sus negocios, los ricos decretaron que los indios de San Andrés y otros pueblos ya no existían más. Así nació la Ley 55 del año 1905, que ordenaba devolver a la nación las tierras de los resguardos "abandonados". Tres años después, el gobernador de Bolívar, el general Miguel Mariano Torralvo, certificó a petición de los "petroleros", refieriéndose a los resguardos de San Andrés, San Sebastián y San Nicolás del Bari que "con los testigos se comprueba que el cabildo de indígenas desapareció hace muchos años, habiendo entrado en la vida civilizada" (Fals Borda, 1987:17A,s.).

Desde 1972 los Zenúes empezaron a recuperar, por medios pacíficos, algunas fincas de los blancos que se encuentran dentro de los límites del resguardo indígena, como las tomas de La Esmeralda y Aguas Mohosas. El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, describió detalladamente este proceso de recuperaciones como "retorno a la madre tierra" (Fals Borda, 1987). Al principio de la lucha por sus tierras, los Zenúes estaban organizados dentro de la "ANUC" (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), el movimiento de los campesinos pobres que estaban luchando por tierras para su sustento. El decir, era entonces: "La tierra es para el que la trabaja". Sin embargo, es-

te proceso histórico no debe considerarse aislado por sí mismo: en 1970 se formó el Consejo Regional Indígena de Cauca ("CRIC"), que se propuso la recuperación de las tierras, del idioma y de la cultura de los campesinos indígenas del Cauca. En adelante nacieron otros consejos regionales de pueblos indígenas, como el Consejo Regional Indígenas de Tolima ("CRIT") y la "ONIC" (Organización Nacional Indígena de Colombia), la organización de los pueblos indígenas colombianos a nivel nacional. Estos movimientos actuaron con magnetismo sobre las poblaciones indiomestizas en otras regiones del país. Mientras que los campesinos indígenas del interior de la costa atlántica habían rechazado la denominación 'indio' como palabra injuriosa, irrespetuosa y ofensiva hasta ese momento, los campesinos Zenúes recordaron -en este proceso de revalorización del indio y desarrollo de panindianismo -sus raíces y orígenes indígenas. Como escribe Alzate (1992), en la región domina el prejuicio de que el indio no vale nada, "que el indio es perezoso", "mal trabajador" (pura mentira), "y peyorativamente se le dice 'indio come-iguana'" (Alzate 1992:32). "Mire -dice el indio Almanza-, algunos se molestan porque les digan indios, por eso, porque la gente dice que el indio come babilla, come iguana, come culebra, come cangrejo, porque la gente se va haciendo como de otra raza, va negando su sangre". (citado por Alzate, 1992:34,s.). Así describe el autor las consecuencias de la aceptación de juicios ajenos peyorativos por parte de los indios. Libardo Morales, cacique anterior de los Zenúes, explica el caos estadístico arriba mencionado,las disonancias numéricas de los censos: "Hace un tiempo, los indígenas se avergonzaban de reconocerse como zenúes por la discriminación, pero desde que se viene reorganizando el Resguardo y se lucha por la tierra, son muchos los que con orgullo se definen como indios, y esto hace que cada año el registro de población indígena se incremente" (citado por Rodríguez/Tarra, 1994:36). Era el año 1979 cuando los Zenúes se separaron de la ANUC, desde 1983 en adelante empezaron a organizarse alrededor del Cabildo Mayor en San Andrés. Los Zenúes, que habían empezado a luchar como "campesinos" por sus tierras, ahora continuaron sus recuperaciones como etnia indígena, bajo la consigna: "El indio sin tierra no es indio". Este etnodesarrollo[6], la iniciativa de los indígenas Zenúes por la recuperación de las tierras del resguardo en la década del ochenta, aumentó los conflictos sociales en la región; así, el conflicto ya suma decenas de muertos indígenas. Para atenuar tan grave conflicto interétnico - entre los terratenientes "blancos" y los indígenas Zenúes-, el gobierno tuvo que intervenir por medio del INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), PNR (Plan Nacional de Rehabilitación) y "Asuntos Indígenas". Las organizaciones gubernamentales les compraron tierras a poseedores "blancos" para devolverlas a

los indígenas.[7] Sin embargo, sucede desde los tiempos de las recuperaciones que la región de San Andrés y Chinú está clasificada como "zona roja - alta violencia", ya que también varios grupos guerrilleros operan dentro del resguardo. Empero, los Zenúes ahora tienen la oportunidad de poder reclamar sus tierras legítimas como 'indígenas', como descendientes verdaderos de los Finzenúes, debido a que existen títulos de tierras.

Aunque hace más de cuatro siglos operó el proceso del mestizaje étnico-cultural en la región de la costa atlántica, aparte de San Andrés mismo, "el pueblo de blancos y mestizos" (Fals Borda, 1987: 13A), muchas partes de la población rural indígena, especialmente de las veredas de San Andrés, fueron excluídas del mestizaje. Esto debe ser relacionado con el hecho de que los "indios puros" (como los costeños no-indígenas llaman a los indígenas Zenúes) viven reducidos en los "montes": regiones de refugio, caracterizadas por suelos infértiles y erosionados. Ya era 1960 cuando empezaron a construir carreteables a las veredas. "Por una parte, evidentemente hay una identidad étnica que cualquiera puede constatar con sólo llegar a Tuchín: piel cobriza, baja estatura, pelo lacio, imberbes, pómulos salientes, ojos pequeños negros, a veces mongólicos. La vivienda se construye con técnicas aborígenes; en la agricultura y en el tejido de la cañaflecha queda la marca del indio". Por otra parte, "el asunto no es fácil", continúa Fals Borda (1987:22A) es claro que tuvo lugar una cierta asimilación de los Zenúes, que perdieron sin duda buena parte de sus costumbres, su lengua nativa, etc. Por esto, hoy en día hay movimientos revitalistas, ya que los Zenúes entienden que solamente tienen un porvenir como etnia si se acuerdan de sus raíces precolombinas. Así nacieron proyectos de etnoeducación, que tienen el objetivo de transmitir los valores culturales de los abuelos y las tradiciones a los niños; o el comité de salud donde cooperan los médicos tradicionales con enfermeras y médicos cirujanos. Las luchas por sus tierras están íntimamente interrelacionadas con la lucha por su cultura tradicional, con movimientos revitalistas para "rescatar los valores antiguos" (Rosi Rosemberg Teherán).

A mi juicio, la pregunta de la indianidad, o sea de la identidad cultural como indio, debe ser respondida por los mismos indios: nadie tiene el derecho de decir lo que es el otro, lo que debe ser el otro y lo que no. Los rasgos físicos no tienen nada que ver con la indianidad. Los conceptos de indio/indianidad son conceptos abiertos, los mismos pueblos indígenas deben redefinirlos constantemente, ya que son los sujetos, los autores (después de haber sido los meros 'objetos' de los antropólogos y políticos) de los procesos históricos, culturales y sociéconomicos. Después de haber constituído los objetos

de varios esfuerzos de colonización, de misioneros, de investigaciones antropológicas, etc., tienen que reclamar su derecho a la autogestión, de autodescubrirse nuevamente, de autodescubrirse en su historia, en sus tradiciones, en sus creencias y ritos. Y nadie tiene el derecho de ordenarles su forma de vida, de ordenarles, por ejemplo, si tienen que aceptar o no el "desarrollo". Si los 'campesinos indígenas' se autoestiman como pueblo de indios, y sobre todo si se piensa que no cabe duda de que ellos son descendientes de los Finzenúes, nadie tiene el derecho a negarles su reconocimiento como indígenas.

Oigamos, pues, lo que los indios de San Andrés hablan respecto a su identidad cultural. Empezamos con el "Capi Feria", famoso líder ya difunto de los Zenúes:

"En realidad somos indígenas. Pero nos identificamos con los campesinos en el hecho de que tenemos un enemigo común, que es el terrateniente. Todos luchamos por el mismo derecho y por la misma justicia. Lo que nos mueve a defendernos es nuestro afán compartido de vivir de la tierra, nuestras ganas de reafirmarnos como pueblo de productores y vendedores de comida, como agricultores verdaderos que no queremos depender de nadie sino ver crecer en nuestra finca lo que Dios y nosotros mismos decidamos.(…) A veces nos dicen que somos colonos patialegres más que indígenas. Puede que sea cierto, pero no importa. Lo que importa es la tierra: nuestra madre, de la que pende el sustento, la que ha estado siempre allí, esperando nuestra vuelta para parir buenas cosechas de comida. En esto nos identificamos con todos los campesinos colombianos. Pero como de los antiguos heredamos el resguardo, que es de todos, ¿por qué no vamos a aprovechar sus estructuras legales que nos convienen y nos permiten defendernos de los explotadores?" (citado por Fals Borda, 1987:23A).

Cuando entrevisté a Celedonio Padilla, representante de los Zenúes en el "MIC" (Movimiento Indígena Colombiano) en Bogotá, respecto a la indianidad de los Zenúes, él me respondió:

"Los indígenas Zenúes tienen unas creencias tradicionales: por ejemplo, en la quebrada no pueden dejar a los niños porque está el chimpín, están los encantos. Lo que pasa es que allí hay unos sitios donde salen una fuente de agua, unas piedras, como el Peñón, el Tofeme, el cerro Antonio. Así está en muchas partes. Entonces son niños que se tienen, no se pueden llevar incluso al arroyo Mapurincé, al arroyo Mochá, hay unas partes sagradas,¿sí? Entonces, ¿por qué el indígena pelea eso? Porque es el origen de nosotros, de nuestras creencias. Aparte de eso hacemos la fiesta tradicional, que es el 24 de Octubre hasta el 25 de Noviembre, que nuestros muertos han llegado en ese tiempo. Hay que hacerles comida típica, guardar lo que ellos usaban, sostener eso y no

comer nosotros hasta el 25, que ellos se van otra vez. Entonces ya tenemos libertad para salir nosotros por diferentes partes. Eso es lo que llamamos viento ceta, curación médica. Entonces, con esa referencia estamos. Esas son nuestras creencias, los médicos, como rezamos, ¿por qué así? Todo esto, pues, es lo que a nosotros nos sostiene, nos identifica como indígenas Zenúes. Y lo demás, pues, la artesanía, la habarca tres puntá, el sombrero vueltiao, la chicha, el ron ñeque, nuestro propio aguardiente, eso nos identifica Zenúes."

Este estudio, se propone como objetivo analizar el patrimonino cultural de los Zenúes respecto a su cosmología y a su sistema médico, hoy en día campesinos indígenas y descendientes de los Finzenúes que antes habitaban la región de los antiguos resguardos de San Andrés de Sotavento y San Pedro Alcántara de Sabaneta. Ojalá este análisis antropológico de la cultura Zenú sea un aporte a sus esfuerzos por rescatar los valores antiguos y guardar sus tradiciones. Debo cumplir la promesa que les dí durante mi investigación de publicar un libro sobre su medicina tradicional en castellano y, como se verá más adelante, la cultura Zenú merece el interés de los antropólogos. Uno no puede entender por qué una cultura tan fascinante y rica había sido olvidada y silenciada por parte de la antropología durante tanto tiempo. Es por supuesto la 'cultura', a la que concibo en el sentido cognitivo como modelo de interpretacion y acción, la que define en el mundo el modo de pensar y actuar de un pueblo.

EL "FRACTAL CULTURAL INDOAMERICANO"
La identidad cultural en el pensamiento

"¡La cultura Zenú es chicha de masato, babilla y sombrero vueltiao!"
Jesús Medardo de Suárez, Tuchín.

Según la definición de Spradley (1980), cultura es el conocimiento adquirido que usamos para interpretar nuestras experiencias, el mismo que a la vez genera nuestro comportamiento. En su estudio profundo sobre la cosmología y el shamanismo de los matsiguenga (Perú Oriental), el antropólogo Gerhard Baer (1994) mostró la cultura de este pueblo amazónico como un "sistema amplio de orientación y ordenación". Cada cultura se basa, entonces, en una visión del mundo que orienta a sus miembros a actuar de una forma específica en él. El antropólogo colombo-alemán Franz Faust habla del "fractal indoamericano" definiendo, a partir de los conocimientos de la geometría fractal moderna, este 'fractal' cultural como "similitudes notables" (ver Faust, 1994) entre las culturas amerindias diversas que hace a estas culturas "similares entre ellas" (ver Faust, 1996)[8]. Florian Hofer (1995) y Franz Faust (1994, 1996), entre otros, describen los axiomas cognitivos similares del pensamiento amerindio y los conceptos básicos del "fractal cultural indoamericano" de la manera siguiente:

1. La dialéctica entre los fenómenos visibles y la realidad invisible (ver Baer, 1994, 224). "Hay dos modos de ver las cosas" dicen los Cogui de la Sierra Nevada de Santa Marta cuando comentan su pensamiento: *Aluna* es espíritu, pensamiento, memoria, la esencia de las cosas, la dimensión del mundo invisible que su madre universal, Gaulchováng, creó al principio del mundo "en aluna". Esta relación dialéctica entre lo visible y lo invisible caracteriza el pensamiento de todos los pueblos indígenas y campesinos. El conocimiento

del mundo invisible es de alta importancia no solamente en la vida religiosa, sino también en la vida cotidiana de los indoamericanos (ver abajo).

2. El espíritu en la naturaleza. Los pueblos amerindios distinguen entre lo del hombre (lo amansado) y lo salvaje (los animales y plantas silvestres, los fenómenos atmosféricos, etc.) En ese sistema conceptual, se les atribuye espíritu a las consideradas "cosas inanimadas" en las culturas euroamericanas. He aquí que encontramos los *conceptos de "dueños" espirituales,* de espíritus protectores de plantas y animales, como por ejemplo el "dueño de los animales" (ver Zerries, 1954). Estos conceptos orientan la conducta, o sea el modo de actuar de los seres humanos; tal como lo demostró Reichel-Dolmatoff (1986) para los rituales de cacería de los Desana. El chamán de este pueblo debe comunicarse por medio de *vihó* (sustancia alucinógena) con el dueño de los animales, llamado *vaí-mahsö*, para negociar sobre rebaños de animales silvestres. A cambio de estos animales de cacería, el chamán debe prometerle a *vaí-mahsö* cierta cantidad de almas humanas. Por su parte, los Cogui hablan de *yulúka*, acerca de ponerse de acuerdo con los dueños espirituales (de aluna). Reichel-Dolmatoff (1986:81) caracterizó este tipo de relaciones entre lo del hombre y lo salvaje con el término de "filosofía dinámica del equilibrio".

3. El concepto de lugares sagrados. Los espíritus vigilantes de la naturaleza, por regla general residen en cuevas y cerros. Estos lugares rocosos están interconectados con el mundo subterráneo, donde hay agua, comunmente en forma de un mar inmenso. El cosmos amerindio, está sostenido por seres espirituales enormes que nacieron al princípio del mundo. Según el modelo macro-cosmológico de Roe (1982) a menudo una culebra cósmica figura como portador del cosmos de los pueblos amerindios. Los Coyaima y Natagaima de Tolima (ver Faust, 1986, 8), imaginan que la tierra está sostenida por tres columnas de oro que se encuentran bajo el cerro Pacandé, el pueblo de Coyaima y los cerros Avechucos, donde viven "el trueno" y el gigante Guimbales. Muchas veces, estos lugares constituyen, para las poblaciones amerindias sitios de peregrinación desde tiempos precolombinos. Aquí encontramos conceptos de escatología, o sea, ideas de un cataclismo: si se rompen las columnas sostenedoras del cosmos habrá un fin del mundo, se dará una "batida de la tierra" (Faust, 1996), un "pachacuti" (una inversión del espacio y del tiempo), como dicen los pueblos andinos de Perú, llega una nueva era al mundo. En la cosmogonía amerindia, muchas veces las cordilleras nacieron en el principio del mundo, cuando los héroes culturales conjuraron, en los cerros, a las culebras gigantescas que iban a hundir a la región; es así que los cerros son considerados como culebras petrificadas. *El concepto de la geografía sagrada es de alta importancia cultural para nuestros pueblos indígenas cuando*

reclaman sus tierras legítimas –esto, por ejemplo, está demostrado para los Páez (Nasa) en los excelentes estudios de la antropóloga Joanne Rappaport (1982, 1990).

4. La idea de un "espíritu" que circula entre los estratos del cosmos: en la cosmovisión de los indígenas Tanimuka, la vida del mundo de en medio "depende del pensamiento vital *Fu-ufaca,* el cual proviene del sol y recicla a todos los seres, hombres, animales, plantas y tierra", explica Martin de Hildebrand (1987, 237). Según el pensamiento cosmológico de los indígenas Coyaima y Natagaima, el "padre sol", también llamado "Padre de la Naturaleza" o "Astro Rey", reside en el estrato más alto del cosmos. Es el sol el que reparte su pensamiento solar entre los seres de la tierra, los humanos, las plantas y la naturaleza. El sol da su fuerza vital, su "espíritu" -lo que estos indoamericanos también llaman "calor"- al cosmos (ver Faust, 1986). Si bien según los Cogui, el mundo fue creado por la Gran Madre Universal, son los rayos del sol, de ese "hombre con una máscara de oro", los que hacen que "las siembras nazcan y que todo crezca" (ver Reichel-Dolmatoff, 1985, 227). Sin embargo, ese espíritu también puede provenir de la naturaleza, o sea de lo salvaje: es aquí donde residen los espíritus vigilantes que dan fuerza a las plantas curativas, que generan la vida silvestre de las plantas y de los animales. Por otro lado, cuando los Coconuco y Yanacona dicen: "Nosotros somos gente de la madre agua!" subrayan el "agua", como repositorio de espíritu (ver Faust/Hofer, 1995). Fue Randall (1987) quien demostró, para la cosmología de los pueblos incaicos, que no hay ninguna contradicción entre la conceptualización de un espíritu proveniente de un Sol Dios y del agua: describiendo la cosmovisión incaica como "cosmovisión cíclica del agua", él argumenta que, si bien es cierto que Wiraquochan era concebido como "fuerza vital" que "anima la vida" del cosmos, también el agua Q'on era considerada como fuerza fertilizadora que da vida al universo. Por consiguiente, resulta que "Wiraquocha no es ni sol ni agua, sino la fuerza vital que impregna a ambos" (Randall 1987: 71). La fuerza vital del agua, su "espíritu", a menudo está simbolizada por la culebra (en este contexto un ser acuático), la cual es concebida como ser espiritual de carácter ambivalente: mientras es responsable de los recursos naturales acuáticos -ya que en la cosmovisión amerindia todo agua (lagos, pozos, ríos, lluvias) nace en las profundidades del mar subterráneo-, protege a sus animales acuáticos y procura, como "madre agua" (a la que llaman también Mohana), "comida de agua" a los humanos (peces, etc.). Por otro lado, puede provocar sequías (cuando se retira), o incluso inundaciones graves (compare esta concepción ambivalente, sobre todo Guss, 1982). La madre agua puede transformarse en una mujer de belleza extraordinaria y llevarse a los humanos. Otra vez

su atractivo, o sea su carácter erótico, no es más que la expresión de su alto potencial de espíritu. Es por este poder de "encantar" a los seres humanos, que llaman a los espíritus protectores, o del agua, o de "los montes", "encantos" (ver Polia, 1988).

5. El principio que todo en el mundo tiene "espíritu" (fuerza vital) regula la vida cotidiana de las poblaciones indoamericanas. Como sinónimo de espíritu emplean el término "calor". Todo objeto o evento que tiene mucho espíritu se clasifica como "caliente", todo objeto o evento que tiene poco espíritu, se clasifica como "frío". El hombre debe guardar cuidadosamente un *equilibrio dinámico entre "calor" y "frío"* para lograr salud y bienestar (en cuerpo y espíritu). Ese pensamiento dialéctico determina, entre otras cosas, la clasificación de alimentos, plantas (especialmente medicinales), fases de la vida humana (parto, menstruación, embarazo, muerte), emociones fuertes como la envidia o el odio, sexualidad, etc. En el contexto social, las fiestas violentas impiden el "calentamiento" de la sociedad al "refrescarlas" periódicamente. *La etiología de las enfermedades* está íntimamente relacionada con la cosmovisión amerindia y ese sistema de calor y frío que Butt/Colson (1985), Faust (1986, 1996) y Hofer, entre otros, reconocieron como netamente autóctono, como herencia precolombina. Enfermedades frías resultan cuando el hombre pierde su "espíritu" (o sea "alma"/"sombra"). Al encontrarse, por ejemplo, con espíritus de los muertos, o bien con espíritus de los "montes", al hombre le da "susto". El cuerpo "se abre", su espíritu-alma sale. Enfermedades calientes resultan cuando los seres espirituales se meten en el cuerpo humano (compare, por ejemplo, el concepto de "viento"). Especialmente, el síndrome del "susto" solamente se conoce en Latinoamérica, lo que ya indica que es una herencia indígena (compare Hofer, 1995, 70ss.; Rubel, 1964). Las ideas de la etiología de las enfermedades, determinan los diversos métodos de prevención y curación que desarrollaron los pueblos indoamericanos.

6. La tradición del curanderismo (chamanismo) está caracterizada por los siguientes elementos: la iniciación, los espíritus guardianes y los espíritus ayudantes, las parafernalias, el vuelo chamánico, la clarividencia, el gran control y dominio sobre el cosmos, el amplio conocimiento respecto a plantas medicinales, el saber de las relaciones entre plantas y espíritus (como dueños de las plantas), el poder de diagnosticar y curar las enfermedades (sobre todo espirituales) por medio de actividades chamánicas.

7. A pesar de un 'sincretismo' aparente entre elementos católicos y autóctonos, lo que ocurre es en realidad una *transformación* (o bien *reinterpretación) de los símbolos supuestamente cristianos,* como demostró Joanne Rappaport para el mesianismo de los Páez (1980-81): en el mesianismo de este

pueblo, el "mesías" es el emisario del "trueno" llamado *Kpish,* que vendrá a destruir el mundo de los blancos y a crear un nuevo universo páez. En este pensamiento indígena, los símbolos cristianos funcionan "acorde a un esquema indígena y no europeo" (Rappaport 1980-81, 408). En otras palabras: el pensamiento amerindio incorpora los "extranjerismos" (elementos cristianos) en su "gramática" o bien idioma indoamericano. Otros ejemplos los dan los 'sincretismos' que encontramos en el conjunto de los curanderismos (véase Ramírez de Jara y Pinzón Castaño 1992, para el chamanismo de los Sibundoyes).

Vemos a continuación que, a pesar de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón, de la hegemonía cultural española y criolla, y el adoctrinamiento por parte de los "blancos" (misioneros, etc.), los conceptos cosmológicos y el sistema médico de los Zenúes, campesinos indígenas e indiomestizos, todavía están profundamente arraigados en una herencia precolombina. Esto va ser demostrado comparando los axiomas cognitivos de la cultura Zenú con los conceptos básicos del "fractal indoamericano" arriba expuesto. O sea, ofrecemos con este ensayo un acceso cultural al problema de la 'nueva indianidad', vinculando las metodologías de la antropología cognitiva e interpretativa en el sentido histórico cultural. No obstante sabemos, teniendo en cuenta por ejemplo el concepto de 'identidades cambiantes' (*shifting identities*), que el problema de la 'indianidad' es un tema muy complejo que se presenta a su vez como problema sociológico, entre otras cosas a causa de las múltiples situaciones de comunicación intercultural, es así que este tema también tiene que ver con la cuestión de las relaciones entre cultura y etnicidad [9].

La cultura Zenú no solamente es "chicha de masato, babilla y sombrero vueltiao", como la definió el gran maestro de artesanía de los sombreros vueltiaos, el señor Jesús Medardo de Suárez, de Tuchín. ¡En cambio, preferimos hablar de la identidad cultural amerindia en el pensamiento Zenú!

COSMOVISIÓN

Según el pensamiento Zenú, el cosmos está conformado por tres capas superpuestas. En el cielo católico residen el Dios cristiano, Jesucristo y el Espíritu Santo. Sin embargo, parece que la gente no tiene ninguna idea clara respecto a la trinidad católica. A los pies del trono de Dios, las almas de los humanos que no murieron de una "muerte mala" gozan de vida eterna. Pareciera que no hubiera conceptos claros respecto a los santos: es posible que ellos vivan en ese cielo católico o, más probablemente, que pertenezcan al mundo de los hombres, adonde fueron traídos después de ser encontrados en los "montes". Aunque algunos dicen que los santos de los indios actúan como intermediarios entre los hombres y Dios, la gente afirma que ellos son "poderosos en sí mismos". En contraste a los evangélicos, Dios casi no juega ningún papel para la población campesina indígena y mestiza católica -el Dios católico es un "dios otiosus" -, los santos constituyen los destinatarios de las oraciones y pedidos de los deseos humanos; los santos pueden ser "manipulados" con el objetivo de hacer milagros: curar a enfermos ("curaciones milagrosas"), conseguir trabajo o amor, detener huracanes, provocar lluvias, etc.

Antes, los Zenúes veneraban al Sol (Ninha), la Luna (Thi) y la Estrella Matutina (Uhrira) como dioses. La gente todavía conoce algunos nombres de los astros que fueron venerados por sus abuelos: "mohamay" llamaban a la estrella matutina del occidente; al lucero del día, "molemdero". Cuando el lucero con rabo nacía a las cuatro de la mañana, decían que el cielo descendía a la tierra. Además, los antiguos tienen un conocimiento etnoastronómico de tres astros pequeños que siempre nacen juntos, a los que llaman "ojos de la Santa Lucía" (trátase probablemente de los tres astros del cinturón Orión), que siempre salen el 13 de Diciembre, el día de la Santa Lucía, en el cielo nocturno. Cuando en el año 1956 cayó un meteorito sobre la región de Sabaneta y causó un terrible ruído en el mar de Coveñas, los Zenúes tuvieron miedo del fin del mundo.

En el pensamiento del curioso Solangel Reyes, el Sol es Dios. Cuando recolecciona las plantas medicinales, dirige oraciones al Sol como "astro divino". Además, venera a la luna del día (Venus). Según su pensamiento, las plé-

yades juegan un papel importante al cortar las plantas para curar a ciertos niños enfermos. Los astros representan transformaciones de la fuerza espiritual de los sabios antiguos (curanderos fallecidos), personas que fueron iluminadas por Dios. Según su propio criterio, los astros influyen en la materia humana, en la estabilidad emocional, determinan si uno se encuentra feliz, y el modo de pensar. Empero, los otros curanderos trabajan especialmente con los poderes de la luna.

Aunque pareciera que hoy en día el interés religioso en el firmamento, por lo menos de la gente común que ya no cree en los dioses de sus abuelos precolombinos, es muy débil, y su conocimiento astronómico pareciera estar limitado a la observación del sol y especialmente de las fases de la luna, o para la orientación o el control del crecimiento de sus cosechas; las fases o, como dicen los campesinos, los "poderes" de la luna con la tierra y el hombre, juegan un papel importantísimo en la vida cotidiana al estar relacionados con el bienestar y la salud de los humanos, animales y vegetales.

En el mundo del medio viven los seres humanos. La gente distingue entre lo controlado -controlable y domesticado, la esfera de la cultura-, y los "montes" - lo salvaje. Son estos lugares vírgenes los que señalan a la capa más profunda, al mundo subacuático de "agua viva". En medio de la esfera del hombre hay peligro: los muertos pueden contagiar a la gente con el "mal de aire": Por esto, los cementerios se encuentran con frecuencia fuera de las comunidades. Además, "cierran" las tumbas con "mogotes" (túmulos funerários) y pisan la tierra sobre las tumbas con "pisones". De esta manera también protegen a sus muertos contra las actividades de los brujos, con el fin de impedir que ellos puedan apoderarse de los cadáveres para transformarlos en pescado sin espinas. Entierros desconocidos debajo de las casas atraen la ruina, la mala suerte y peleas entre sus habitantes. Sospechando esto, el curandero tiene que "comprobar de sal" si hay entierros. En caso positivo, sacan al muerto, después limpian la casa con "sacasal" (esencia que compran en las tiendas naturalistas de Sincelejo o Cartagena).

Debajo de la tierra hay "agua viva": Ese mundo acuático subterráneo lo imaginan como un pozo imenso, un río caudaloso o gran mar. Ahora bien, toda el agua de la superfície es "agua viva porque viene de abajo". Dicen que esa agua "vive", ya que esa agua permanece estable, haya invierno o no, la mantienen los encantos, los champines y las visiones acuáticas". Hay agua viva que es agua "llorada" que la misma tierra "llora": muchas veces sale por debajo de los cerros y forma lagunas, como sucede en el Peñón Petaca, u ojos de agua viva, como hay debajo de los cerros de Toluviejo o del cerro Sierra Chiquita (Saba-

neta). El murmullo "p-p-p-p" ya indica la presencia de los espíritus que viven en esas aguas.

Los Zenúes tienen miedo del agua viva: los espíritus acuáticos pueden enfermar a la gente, robarles el alma (sombra), llevárselos. Sin embargo, la gente distingue ese peligro riesgoso según la especie de agua: De esta manera, las ciénagas están clasificadas como menos peligrosas, ya que proporcionan a los Zenúes, como antiguos pobladores de tierra cenagosa tradicionales desde hace siglos, "comida de agua" (hicotea, morrocoy, pescado). Las atarrayas de los pescadores están armadas con piecitas de cobre para impedir que el Mohan se enrede o se capture. Sin duda, el agua que está más negativamente cargada es el mar cercano: "en el mar nacieron los encantos", el mal sube de la profundidad de los subterráneos. Cuando el mar está "picao" es porque los encantos están furiosos, la gente se pierde, se la llevan los encantos. Ese pensamiento campesino Zenú explica que exclusivamente los afroamericanos se dedican a la pesca marinera, mientras que los indígenas ni viven cerca del mar, ni se bañan en el mar. Incluso hay gente que nunca ha visto el mar durante su vida.

Ese mundo subacuático amenaza inundar el cosmos Zenú. Debajo de la iglesia más antigua de la región, la de San Andrés de Sotavento, reposa un caimán de oro gigante. Comentan que es un cerro encantado de los abuelos prehispánicos que los indígenas antes llamaban Peñón Colorado. El caimán-encanto que sostiene el mundo indígena, simboliza el "corazón del mundo". El día que los blancos consigan sacar ese caimán llegará el fin del mundo.

LA GEOGRAFÍA SAGRADA DE "LOS MONTES"
El mundo mítico de los encantos

"Lo que pasa es que allí hay unos sitios sagrados
donde salen una fuente de agua,
unas piedras como el Peñón, como el Tofeme,
como la piedra mamita, como el cerro de San Antonio."
Celedonio Padilla

"Los territorios indígenas no sólo son fuente de explotación económica sino que constituyen espacios simbólicos de importancia para la reproducción étnica. Las lagunas, los cerros, las piedras y otros sitios naturales son marcas con significación social y religiosa; estos mismos constituyen marcadores naturales que delimitan el área de explotación de un grupo, que definen sus derechos a los recursos del medio, la zona de influencia de sus sacerdotes y chamanes."
Roberto Pineda Camacho (1995:19)

Sitios geográficos en su relación con los estratos del cosmos

La cosmología Zenú impide separar un orden vertical de un horizontal. Generalmente, se distingue entre inframundo, superficie y espacio superior. Pero existen lugares que rompen este orden: cuevas, nacimientos de agua, "ojos de agua viva" (charcos que nunca se secan), lagunas, arroyos, pozos, cerros, "montes"; caen bajo los términos de "lugares vírgenes" que ya no pertenecen a la superficie sino al mundo subterráneo. Por esta razón, estos lugares son moradas de "espíritus del monte", que son seres del mundo de abajo. Estos sitios están interconectados por caminos subterráneos usados por los espíritus y pertenecen al "agua viva" que ocupa las profundidades. Esta agua, buscan su salida hacia la superficie por tales túneles. Fuera de los sitios nombrados, la superficie pertenece a los humanos.

"¡En los montes sí, aquí no!"

Fue el cacique anterior del resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, José Carmona, quien me inició en el pensamiento Zenú. Cuando charlamos los primeros días de mi estadia de campo en San Andrés, él siempre utilizaba la "fórmula" citada en el encabezamiento, expuesta para describir el contraste entre "el pueblo" y "el monte". El caracterizó "el monte" como región de las culebras venenosas, del paludismo y de la leismaniasis, de la guerrilla. Sin embargo, el concepto del 'monte' es un concepto complejo, pues implica muchas connotaciones y es un término relativo, en sí dependiente del contexto - ¿quién habla, en cuál contexto?

Primero, 'el monte' marca la diferencia entre los pueblos (San Andrés, Tuchín) y las veredas (los montes): mientras un Sanandresano llama a las veredas de la serranía 'montes', para un Toludeño o Sincelejano el pueblo de San Andrés mismo representa 'los montes' - esto quiere decir que este es un concepto relativo que depende del hablante o, mejor dicho, del sitio geográfico donde se sitúa. No obstante, en el 'monte' viven los indígenas que disponen sobre muchas "cetas", que saben servirse de "cuestiones curiosas", "artimañas y premoniciones": *"Esa gente para allá son bueno, pero mucha gente bruta por allí por letra, pero inteligente de otras cosas vivas. Porque estos tipos saben curar de una culebra, saben curar de un remedio, saben bastante para que sirve esta hoja. Ellos conocen las plantas por allí, por esta región. Es una región allí de indígena. Nosotros somos indios, pero somos acá de otra, yo no sé cómo explicarle"*. El que habla aquí es Fausto Benítez, un "indio civilizado" nacido en Sabaneta, que hoy en día vive en Tolú. Acordándose de su niñez en Sabaneta, me contó que a menudo salían él y su padre para los montes de Vidales, Carreto, Tuchín, "para trabajar". Su padre le había advertido a él de saludar a los indígenas de allí y no mirarles a los ojos, pues no obstante eran gente buena, ellos sabían muchas "cetas" para hacer daño. Ya se ve claro que aquí tratamos el problema de los atributos de *hinterland* de los cuales nos habla Michael Taussig (1982), los que se atribuyen en general a la gente que vive en las 'regiones de refugio'. Estos '*atributos curiosos*' de *hinterland*, explican o constituyen, hasta cierto grado, la fama que tienen los curiosos que viven típicamente 'en los montes' (en las veredas), ya sea para la gente de los pueblos del resguardo (pienso en San Andrés, Sabaneta) como para la región fuera del resguardo. Se burla al "indio" que no sabe leer ni escribir, que es subdesarrollado y representa todas las fuerzas atrasadas que impiden el 'desarrollo' deseado, y – paradójicamente - se busca al "indio sabio": él vive en estrecha relación con la naturaleza y sus potencias espirituales, él sabe de plantas, él sabe curar.

Sin embargo, hay otras diferencias: 'los montes' se diferencian entre sí. Están 'los montes' donde la gente mantiene sus cultivos, y 'los montes' concebidos como "lugares vírgenes"; a diferencia del pueblo, concebido como 'lo del hombre', lo 'cultural'. Es allí, en los montes, donde se encuentran los "santos vivos", donde reinan los encantos, los espíritus vigilantes del monte, donde crecen las plantas medicinales más poderosas. En los montes están los sitios sagrados de los antiguos, de los abuelitos indígenas, que son a la vez peligrosos, ya que es en el monte donde el hombre puede de repente chocar con los espíritus que le causan "susto", contrayendo así una enfermedad "curiosa".

Es esta separación - 'lo del hombre' y 'los montes vírgenes' - la que coincide con la clasificación de calor y frío, la cual es un rasgo cultural significativo del pensamiento Zenú. Es este modelo de interpretación dialéctico el que caracteriza la base cognitiva de la cultura Zenú como indioamericana, constituyendo de esta manera su "identidad cultural en el pensamiento".

Los espíritus vigilantes "del monte" y sus actitudes

Una persona formada en una cultura de escritura, espera conceptos rígidos y, con frecuencia, interpreta variaciones como contradicciones. Esto nos dificulta el entendimiento del mundo de los espíritus vivos de los Zenúes, quienes son capaces de intercambiar tanto sus nombres como sus apariencias, lugares y actitudes. Pero esto no presenta ningún conflicto para el pensamiento Zenú, porque los espíritus "son de la misma familia". Las siguientes características las tienen en conjunto: todos pueblan lugares vírgenes, se distinguen notablemente en su aspecto físico de la gente (indígena), sus colores son negro o blanco y muchas veces llevan pelo rubio; también en su grado de atractividad y belleza sobrepasan con frecuencia los humanos, esto está relacionado con su cualidad seductora; roban a niños en general y a los sin bautismo les extraen el alma; tanto a niños como a adultos los asustan, causan enfermedades "curiosas".

Para la relación con los sitios del inframundo, tiene alta importancia el "mohán" y la "mohana". Como sinónimos se usan los términos "chumpo" y "encanto". Ellos están estrechamente ligados a las "aguas vivas subterráneas". "Ambos son de tez blanca y el pelo de la mohana, "pelo chuva", es rubio. En tiempos pasados se bañaba la mohana, con una totuma de oro, en un ojo de agua viva en la Sierra Chiquita (Sabaneta) durante la semana santa. Allí la "pelo chuva" vigila las cuevas sagradas. Adentro tiene los rebaños de sus "vacas", que son animales silvestres como el armadillo, el venado, el conejo, etc.

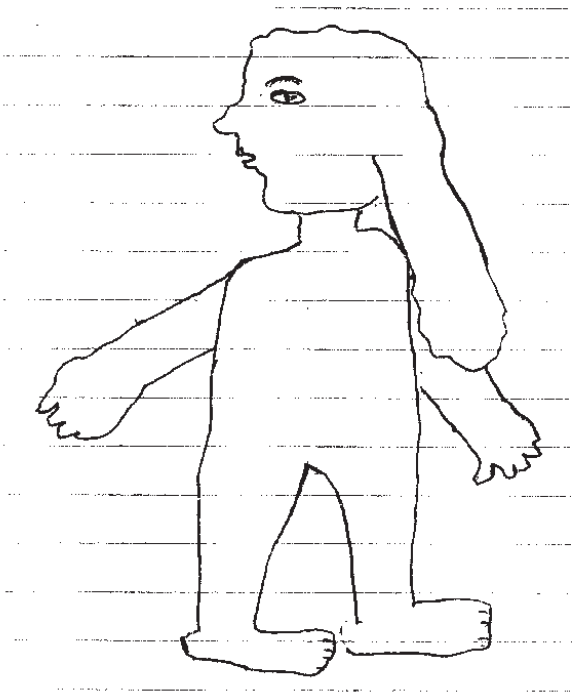
Es casi imposible distinguir entre el mohán de las cuevas y el "caimán de oro", que también reside en los cerros de Tofeme, Vidales, Peñón Petaca, Cristo, Mohán y Sierra Chiquita. Es este el caimán que sostiene el mundo indígena. Cuando el hombre blanco -que en este caso es llamado "el chumpo" logre sacar al caimán de oro, se inundará toda la región de agua. A los encantos se les hace culpables de los fenómenos atmosféricos devastadores, como huracanes o aguaceros muy duros. Hace veinte años, un huracán enterró muchas casas en Tuchín; esto "era el encanto" afirma el rezandero Clemente[10].

Cuando llueve brincan los "chimpines". Son hombrecitos chiquitos, juguetones, de una altura de veinte centímetros, que tienen los pies "al revés", temidos ladrones de niños. A los chimpines se les dice también "vientos": quién los vea en vivo, o apenas sus huellas dejadas en las orillas de los arroyos, se volverá loco.

Estos son los espíritus más nombrados. Aparte de eso están los "duendes", los espíritus de niños fallecidos sin bautismo, que residen en ciertas cuevas de los montes. De noche vienen a chupar la sangre a los humanos (sobre todo a niños). Además se cuenta de los "fantasmas" o "aparatos", como "la llorona", "el gritón", "el salvaje", "la patasola" y "el perro negro". Son seres que de noche abandonan sus lugares vírgenes y entran a las aldeas. Como el "guacabó" (una ave negra pequeña), pueden anunciar la muerte de una persona. Su presencia asusta. En los montes existen ciertos "palos aparatosos", como caraño, canime, bálsamo de oló y la matamba y maturanga: cuando "uno la pisa, se pierde en la montaña" (Mejía). Especialmente, la maturanga mantiene cierta relación con la mohana: según las tradiciones orales, la mohana a menudo se enreda con su cabello en las espigas de esta mata.

Mientras estos fantasmas prefieren una actividad nocturna, los espíritus de la gente que sufrió una muerte violenta se encuentran a mediodía. De la claridad del sol huyen bajo los árboles frondosos y roban las sombras (almas) de los humanos.

Para la gente común todos estos seres son temibles. Sólo el curioso (curandero) sabe aprovecharse de sus poderes. Esto se refleja en las siguientes historias. Empezamos con el mito de cierta laguna encantada. En tiempos pasados, los "teguas" antiguos "se encantaban" e iban a la "laguna encantada" a las doce de la noche. Allí "hacían su concentración", realizaban un sacrifício en honor de aquél enfermo que estaba por morir, hacían sahumerios de plantas aromáticas, ritos e invocaban al ángel que dominaba esa laguna. Entonces, salía una inmensa luz del centro del agua y llegaba un ciempiés de oro. Una isla de candela salía de la laguna encantada. Si se apagaba la luz, entonces el curandero que estaba haciendo la prueba en esa laguna, se iba triste de la vida,



Dibujo de un chimpín (por Ever Rodríguez, Pueblecito)

porque se iba a morir el enfermo. Y si la luz salía, enteramente luminosa con toda clase de ángeles cantando en honor al enfermo y al curandero, se salvaba la persona en seguida. Además, los curiosos entierran cosas pequeñas, muy antiguas y secretas, con la "luna en confusión" (eclipse) en los montes vírgenes. Es allí donde crecen las plantas más poderosas y sagradas, que pueden provocar y combatir las enfermedades 'sobrenaturales'. Los curiosos consideran las cuevas como templos sagrados donde reposan los cadáveres de mohanes (curanderos) antiguos. Ellos tienen el privilegio que su materia no se puede consumir en un cementerio común para que los brujos no puedan trasformar sus almas en aliados de satán. En estas cuevas sagradas, no puede entrar nadie sino personas iniciadas y profundizadas en cierta materia espiritual (mohanes), la fuerza de dios.

Congruencias cognitivas histórico-culturales en el mundo indígena

La concepción del mundo 'sobrenatural' de los Zenúes muestra otro ejemplo de su herencia precolombina. Los espíritus de los montes tienen carácter de espíritus selváticos. Según Zerries (1954:284), "piés al revés" es un motivo constante entre los indígenas sudamericanos (ver también El *boráro* de los Desana, Reichel-Dolmatoff, 1986:111). Además, existen muchas pruebas de que los espíritus sélvaticos se llevan a los niños (Zerries, 1954:276, ss.) o seducen a la gente (ver Zerries, 1954:270, ss.). En tanto que el mohán y la mohana tienen sus rebaños de animales silvestres, aparecen como "dueños de los animales". Del mismo modo, V*aí-maxse* vive con sus animales en las cuevas de los cerros. Estas "casas de los cerros" son consideradas por los Desana como lugares sagrados y peligrosos. Como entre los Zenúes, exclusivamente el *payé* puede visitarlos durante su éxtasis (vea Reichel-Dolmatoff, 1986:104, ss.). Que las cuevas son moradas de chamanes muertos, lo encontramos entre los Warao (vea Sullivan 1989:413). Que los espíritus selváticos están relacionados con fenómenos atmosféricos devastadores, lo encontramos en muchos pueblos amerindios (vea Zerries 1954:323, ss.). Además, el método de rezar al huracán y desviarlo por medio de un machete es común entre pueblos indoamericanos. En relación con la curación y el exorcismo de espíritus malignos, los Yanomami también tiran el machete en frente del enfermo, para expulsar lo malo fuera del paciente (ver Zerries, 1974:340). Que un caimán u otro animal acuático (muchas veces una culebra) actúa como soporte del cosmos indígena, lo encontramos con frecuencia en la amazonía (vea Roe, 1982:127, ss.). En la cosmovisión de los Campa, ese caimán está relacionado con los blancos que invaden el territorio indígena por la laguna del dragón (vea Roe, 1982:201). En la escatología de los Zenúes, el chumpo va inundar la tierra cuando logre sacar el caimán cuya cabeza y corazón están debajo de la iglesia de San Andrés. Según las creencias de los Coyaima y Natagaima, debajo de la iglesia más antigua de la región, en Coyaima, hay un remolino de la "laguna grande" que va hundir la tierra (ver Faust, 1986:8). Hay muchos ejemplos de cataclismos y diluvios provocados por encantos, o sea animales míticos, en la mitología sudamericana (vea Nimuendajú 1914; Schaden, 1955a, 1955b, 1962; Sullivan, 1989:549,ss.). Que las lagunas son pobladas por encantos que actúan como sus espíritus vigilantes, o sea protectores, es otra idea elemental en el subcontinente amerindio (ver Hofer, 1995:124, ss.; Ocampo, 1988:82, ss.; Polia, 1988; ver también el mito de origen de María Lionza de Venezuela, Pollak-Eltz, 1985:23, ss.), que según Polia (1988:85), se trata de *huacas.*

LOS "SANTOS VIVOS"

"¡Lo milagroso que son estos santos!
No son santos muertos,
son santos vivos!" ("Santa")

Son en estos "lugares vírgenes", los "montes" donde los Zenúes, con frecuencia "niños vírgenes" encuentran a los "santos vivos". Como subrayan los Zenúes mismos, "los santos vivos son encontrados". Esta clase particular de santos se revela a las orillas de los arroyos y ciénagas, dentro del agua viva, entre los montes. Así sean de piedra o loza, la gente dice que están "creciendo", formando paso a paso sus conturas. Contrariamente a los "santos muertos" de los "blancos" (de la iglesia católica), estos santos de los "indios" son "vivos" - he aquí donde encontramos un aspecto fundamental de la cultura Zenú que constituye un rasgo de demarcación étnica en contra de los "blancos", reforzada tal vez en el proceso de re-tradicionalización de los últimos años, considerada en el sentido de la definición del antropólogo Linton (1964). Así, hay miembros del movimiento indígena que rechazan los santos católicos como pura "invención de los blancos", pero afirman que "esas imágenes [los "santos vivos"] les respetamos nosotros, porque son salidos de la, los han encontrado los mismos indígenas en las quebradas, en piedra, en cosas, los han venido cuidando."

Los santos vivos pueden escapar de los velorios a los montes, de los cuales regresan ensuciados y llorando. Pueden adelgazar por aflicción, contentos engordan. Aunque los "santos de palo" (de madera) nunca "crecen", sin embargo, al parecer, hay algunos que la gente considera como "vivos" (por ejemplo San Ramón, San Simón de Ayuda): sonríen satisfechos durante las fiestas en su honor, castigan a los infieles.

Muchos mitos giran alrededor de estos santos: *San Quemado* (Sitio Nuevo, "Plaza Loca"), quien fue "encontrado" en un monte recién quemado por una niña que allí jugaba, es una piedrecita blanca que mide apróximadamente unos dos centímetros; La *Virgen del Carmen*, quien fue cogida por pescadores indígenas en la ciénaga de Momil: tiraron cinco atarrayas, cinco veces tiraron la misma piedrecita a la ciénaga, pero siempre salió la santica; *San Ra-*

món (Pueblecito/Palmito), un "santo de palo" encontrado en un tronco, donde daba golpes siempre que un campesino indígena pasaba por allí: sucedió que un hombre vino, cogió un hacha y entró a mochar el palo, en el medio del tronco, ese santo estaba con aspecto de vaquero (obviamente la figura del santico corresponde al tema iconográfico barroco de "San Juanito con el pellejo", como me comentaron historiadores del arte de Munich);[11] *Santa Rosa de Piedra* (Patio Bonito), que fue robada en tiempos pasados por un "blanco"; *San Andresito* (Escobar Abajo), que ya ha crecido a una altura de cuatro centímetros. *Santa Rita Milagrosa* (El Martillo), encontrada por un niño que jugaba entre palos de majagua del monte alto; *San Gabriel del Plato* (Momil), encontrado por otro niño que cavaba en la playa; *El Jesús en el Huerto* (La Arena), encontrado en un cerrito; *San Nicolás del Agua* (Ciénaga de Oro), encontrado por un "niñito virgen" en la ciénaga que ya ha crecido de cinco a veinte centímetros de altura. Además, cuentan de ciertos "santos de palo" de los indios, los cuales tienen origen milagroso, como *Santa Rosa de Lima* (Los Vidales), *San Simón de Ayuda*, *San Simón Blanco*, *San Simoncito de Juego* (San Andrés de Sotavento).

Ya que estos santos "hacen milagros", los curiosos "trabajan" con ellos (invocan o ponen su fé en los santos), llevando a cabo curaciones "milagrosas". El sociólogo Fals Borda (1986:27B,ss.; 44B,s., 66B; 1987:127B) interpreta a los *santos populares no canonizados por el Vaticano* como "invenciones propias de la sociedad anfibia", "caso de *alienación positiva* como expresión funcional y manipulable de lo sobrenatural-humano". Constituyen un "símbolo de la resistencia y creatividad populares", "alternativa de acción directa y reivindicación extrema ante la insolubilidad del problema de la tierra y la sobreexplotación laboral". Considero esta interpretación marxista ortodoxa un poco retardataria, pues la capacidad de sentir y reinterpretar la naturaleza según su modelo dialéctico, antes que invención o alienación es una reconceptualización cultural-histórica.

Según el modelo de interpretación dialéctica indoamericano que distingue entre "los montes" y "lo del hombre", los santos vivos constituyen la reconciliación dialéctica de ambos polos antitéticos: "encontrados" en los montes, los santos de los indios se vuelven centro de los pueblos, siendo una fuente de milagros para los campesinos indígenas. Hay que añadir que también la 'trinidad' de los Simones (ver arriba) se reveló a los Zenúes cuando quemaron el monte[12]. No obstante, los santos vivos solamente pueden hacer sus milagros debido a que son "impregnados" por el "espíritu" (la fuerza vital, la potencia, o sea el poder sagrado, el "encanto") de los encantos de los montes. Supongo que genéticamente, o sea, en la cognición de este pueblo amerindio, los

santos vivos son los mismos encantos que regresan de la perifería del cosmos Zenú, adonde los espíritus de los indios fueron desterrados por el catolicismo dominante de los blancos. Por consiguiente, el culto a los santos vivos tiene ciertos aspectos, para utilizar un término de Taussig (1982), de "religión clandestina", encontrándose en contraposición a la cultura dominante de origen europeo. Tanto los fandangos en su honor, como el sistema de préstamo de los santos vivos a otros compañeros fieles para velaciones y de pagamiento de "mandas" (promesas), constituyen "solidaridad mécanica" (Durkheim) y cohesión social, tanto de los pueblos como de la etnia Zenú, reforzando el sentimiento de pertenecer al mismo pueblo. Ya que estos santos por regla general son imágenes católicas fragmentadas, todavía hacen falta estudios históricos profundos que investiguen en el futuro, siempre y cuando en esta región de la costa atlántica hayan tenido lugar conflictos graves entre la población indígena ("iconoclasta") y la iglesia católica. Según mi hipótesis histórica, los santos originariamente rechazados y desechados a los montes por los indios, fueron "encontrados" siglos después por otros indios, ahora reinterpretados como santos vivos de los indios, en el contexto de la dicotomía cognitiva entre los montes y lo amansado de la cultura humana.

Congruencias cognitivas histórico-culturales

La noción de "piedras vivas" y animadas es muy importante en en pensamiento amerindio: según Roe (1982:21, 127) en la mitología de los Campa, Canelo Quichua, Jívaro y Makusi, hay piedras que valen como transformaciones de caracteres míticos, seres protohumanos e imperfectos. Especialmente entre los Canelo Quichua, los *rumi*, "piedras de almas" que contienen el tiempo mítico, juegan un rol sobresaliente: *In illo tempore* eran gente que poblaron el mundo antes de la creación y antes del diluvio (ver Whitten, 1976:42, 62). Al principio de este mundo, con frecuencia ocurrió una petrificación universal: entre los Mapuche, el ser primordial Manquian es transformado en piedra (ver Sullivan, 1989:716); en los Andes, piedras sagradas son consideradas, como los Nawpaq e Inca, seres ancestrales petrificados por el sol en el momento de la llegada del primer día (ver Sullivan, 1989:150, 711). Es aquí donde encontramos la localización de *huacas* en piedras (ver Sullivan, 1989: 594), representando el cuerpo sacrificado de héroes ancestrales transformados en piedras (ver Sullivan, 1989:859). Los Aché tratan de encontrar y adquirir "piedras de alma", que contienen los espíritus de los ancestros y seres sobrenaturales poderosos (ver Clastres, 1972:131). Entre los Krahó (Sullivan, 1989:543,s.) ocurre una transformación de las almas de los muertos que, du-

rante su metamorfosis, asumen forma de piedra. Además, existen relaciones entre "piedras mágicas" y el chamanismo sudamericano (ver Sullivan, 1989:403, 409, 418, 712, 825, 837). Así, el chamán de los matsiguenga adquiere varias "piedras-tabaco" protectoras de un hombre "invisible" (su espíritu guardián) durante su iniciación (ver Baer, 1994:122,s.). Estas piedras también existen como figuras antropomórficas de madera (ver Baer, 1994:123). Que gente de madera vive, lo encontramos entre los Camayurá, donde Mavutsiné creó los primeros hombres esculpiéndolos del tallo de camiuva (ver Zerries, 1973).

EL TERRITORIO "ENCANTADO"
Topografía de lo Sagrado

"Agua viva"

A través de los lugares vírgenes, el inframundo prolonga su influencia hacia los espacios superiores. Charcos que nunca se secan, lagunas, ciertos pozos, sitios de agua, son los "ojos de los encantos". A la salida del pueblo de Sabaneta hay un ojo de agua viva encantado, donde vive un encanto que dicen que atraviesa las fincas El Recuerdo y de los Amines. Ese "ojo" constituye el domicilio de un niño que describen de la manera siguiente: tiene unos veinte centímetros de altura, cabello rubio que le pega en la punta de las nalgas. Lo descubrieron un día cuando un hombre estaba escondido allí a las seis de la tarde, una "hora mala", esperando el ladrón que le estaba haciendo daño en la platanera. Mientras lo esperaba, apareció el niño. A los veinte metros desapareció, cayendo en el ojo de agua. Al hombre le dió susto. Así dicen que ese ojo es un encanto. Hace ruidos, pero nadie lo ve. Ese agua viene de abajo del cerro, donde los encantos producen agua constantemente. Cuando sale el agua del subterráneo, entonces se forma un pozo que puede ser encanto también.

Al pie del cerro misterioso Sierra Chiquita, con sus siete cuevas, donde los "brujos" reciben su formación y después salen en su vuelo chamánico, hay otro ojo de agua. Cuentan los abuelos que, para la época de la semana santa, salía de allí una mujer rubia con una totuma de oro, bañándose a la orilla del ojo de agua viva. Esa mujer era la Mohana, la "pelo chuva". Comentan que esa Mohana es "Maneca", una mujer desnuda de una belleza extraordinaria. Esta mujer joven tenía sólo una teta imensa. Con su leche, la cacica alimentaba a su pueblo Zenú[13].

En el ojo de agua viva, cerca de Agua Mohosa (Los Andes), residen encantos. Tres pocitos en los alrededores del Peñón Petaca, que aún durante el verano más duro nunca se secan, tienen agua muy dulce con sabor a coco. Este hecho ya indica que allí viven encantos. Una laguna cerca de Sabaneta, "más antigua que mil años", "nacida de la naturaleza misma desde los principios del

mundo", tiene otro misterio: cuanto más agua le saquen, tanto más agua "llora" esa laguna. A las horas malas, a las doce de mediodía y a las seis de la tarde, hace muchos ruidos terribles. Antes, los Sabaneteros iban a esa laguna para bañarse allí, durante la semana santa. Hoy en día, sin embargo, el terrateniente "blanco" cercó la laguna, acabando de este modo con la tradición sagrada de los antepasados.

Sabaneta tiene otro misterio: en ese pueblo había un caimán, que se extendía desde el naciente hasta el poniente y jamás y nunca lo vio nadie. Pasaba atravesando el pueblo con salidas hacia el Zapotá. Todavía los abuelos cuentan que, por la parte donde pasaba ese caimán, las casas y viviendas se mantenían húmedas. Pero quince años atrás desapareció la humedad en el pueblo. Ese caimán abandonó Sabaneta.

Los cerros sagrados: santos, encantos y caimán de oro

Ciertos cerros tienen carácter mítico-sagrado: esos cerros, que forman parte de la serranía San Jerónimo, constituyen estribaciones de la cordillera oriental de los Andes colombianos, y fungen como puntos de orientación en el paisaje de la llanura Caribe del bajo Sinú. En el mapa cognitivo geocosmológico, los cerros sagrados demarcan los límites del territorio antiguo y legítimo del pueblo Zenú, forman parte de sus mitos y tradiciones sagradas, constituyendo así su identidad cultural.

En ciertas cuevas de los cerros, se generan tormentas, ruidos (truenos largos), aguaceros y huracanes, ya que las cuevas albergan encantos. Por esto, los abuelos tiraban "jabón de monte" a las cuevas de la Sierra Chiquita cuando había una sequía dura. Así salía agua y llegaban aguaceros. Además, se puede ver allá las así llamadas candelas o faros. Son luces fuertes, que indican la presencia de tesoros de los caciques de los tiempos pasados ("guacas"). Huyendo de los españoles, los indígenas escondieron un sol y un caimán de oro en una de las cuevas de los cerros de Vidales, Peñón Petaca, Cristo, Tofeme, Mohán o Sierra Chiquita. Muchas historias giran alrededor del "mister guaca", que en busca del caimán de oro cayó al mar subterráneo. Por otra parte, el caimán de oro es un encanto que reside en estas cuevas sagradas: su cabeza y corazón están debajo de la iglesia de San Andrés de Sotavento, su cola está hacia la ciénaga de oro, sus patas llegan hasta Chimá y Palmito. Reposando sobre la capa inferior de mar ("agua viva"), el caimán sostiene el cosmos indígena.

En los montes, encuentran también a los "santos vivos" que sirven como intermediarios entre los humanos y dios. En la capa superior del cielo, re-

siden dios y las almas de los muertos a su trono. Antes, los Zenúes veneraban al sol como dios (Ninha) - esto sabe contar un curioso (curandero) proveniente de Chuzo -. Cuando recolecciona sus plantas medicinales, él dirige una oración al sol como "astro divino". Entretanto, las "ceteras" (curanderas) trabajan con la luna que los antiguos llamaban Thi. Las cabrillas (pléyades) juegan un papel en la curación de los niños. Los astros determinan destino, fuerza vital, salud, enfermedad y carácter de los humanos. En la cosmovisión esotérica de los curiosos, los astros valen como trasformaciones de los sabios antiguos (curiosos) fallecidos. Además, la constelación astral determina cuál será el curioso futuro de los hijos.

Congruencias

Mundos acuáticos en las profundidades pertenecen a la cosmología de, posiblemente, todos los indígenas del subcontinente (ver Baldus, 1968/69; Cipoletti, 1983:59,s., 220, s., 250, s.; Dreyfus, 1963:143; Roe 1982:113, 128, 135, 145, 163, 215, 340 n.2; Sherbondy, 1982, 1992; Sullivan, 1989:121, ss.). Sistemas de túneles subterráneos, pertenecen también a la mitología de los Andes (ver Sherbondy, 1982:4, 8) como de la Amazonía (ver Gebhart-Sayer, 1987:85). Que sitios vírgenes, como los describen los Zenúes, fungen como entradas y salidas al inframundo, lo relatan los Cogui (Roe 1982:138) y los Shipibo (Sullivan 1989:122), entre los cuales las cuevas están relacionadas con los *yoshín*, espíritus malignos de los muertos (ver Sullivan 1989:528, s.). Que en los mismos lugares se generan los fenómenos atmosféricos, encontramos, según Murphy (1958:20), en los Mundurucú; según Roe (1982:117), en los Shipibo. Que en cuevas de montes conocidos como *huacas (guacas*) hay tesoros precolombinos, es una idea muy común en Sudamérica (ver Hofer, 1995:168, ss.). Que astros valen como almas de los muertos, encontramos en los Canelo Quichua (ver Whitten 1976:51).

Los sitios vírgenes y las romerías

Mientras, por regla general, la gente huye de estos sitios sagrados y peligrosos, durante los tiempos sagrados (sobre todo la semana santa) éstos actúan como lugares de peregrinación. Dicen que en una cueva del Peñón Petaca hay una santa que está creciendo cada año (la "santica de piedra"), cuentan también de un monje, de nombre San Antonio, que vivía antes en el cerro Cristo. En todas estas cuevas hay un encanto en forma de un "caimán de oro" gigante. Mientras las cuevas de peregrinación anteriores están tapadas, los cerros sagrados y santuarios antiguos de los Zenúes están desmontados. Esto es

el caso del cerro Sierra Chiquita (Sabaneta), al cual hasta los años sesenta la gente peregrinaba el sábado de gloria. La mohana (o bien "el santo") castigó al dueño blanco que "no quería creer en el santo", quitándole un ojo.

Conceptos cataclismológicos y esperanza

Existen muchas versiones del mito del "caimán de oro": por debajo de la iglesia más antigua del resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, en el mismo pueblo, pasa el "río del mundo", el "corazón del mundo". Aquí llega la cola del caimán-encanto, la cabeza de ese caimán está en el cerro Tofeme. Según otros, el corazón del mundo está en la iglesia de San Andrés. Si los "chumpos" (blancos) sacan ese caimán de oro y la palma de oro - ambas se encuentran en las cuevas del cerro Tofeme -, todo queda en tinieblas. Eso significa la muerte de los indios.

Una anciana de Vidales comenta que un día los gringos vinieron para la iglesia de San Andrés. Un gringo ("chumeca") se tiró a cavar en medio de la iglesia para sacar ese caimán de oro. Cuando se ahogó en el mar subterráneo, se ahogaron también por allá los otros chumpos. Mientras tanto, la iglesia se llenó de agua hasta arriba. Eso era la seña. Así sucedió que no cavaron más nada. No van a sacar ese caimán debido a los encantos que allí tiene.

Otra campesina indígena dice que el caimán de oro "declaró" -lo creó- un míster americano llamado "Mister Gallo". Los gringos le indicaron a la dueña del cerro Vidales, que era india, que lo vendiera. Pero ella no podía venderlo, ya que en ese cerro hay un caimán de oro, que se extiende de San Andrés hasta el cerro de Bomba. Cuando saquen ese caimán, toda la región se va a inundar de agua debido a que debajo de la tierra hay un mar.

Entretanto, ese mito del caimán de oro refleja acontecimientos históricos: era el año 1920 cuando ingenieros norteamericanos e ingleses de la SAGOC ("South American Gulf Oil Company") aparecieron en el resguardo de San Andrés para buscar petróleo. Los gringos construyeron una carretera desde San Andrés, vía Sabaneta, hasta Coveñas. Resulta que, para los indios, esos gringos eran "guaqueros" que no buscaban petróleo sino al caimán de oro, símbolo de sus tesoros precolombinos. Los "blancos" venían a explotar a la gente indígena una vez más[14].

Ahora bien, las interpretaciones tradicionales del caimán dorado, como el mito mismo, cambian en el proceso del movimiento revitalista que avanza entre los Zenúes desde los años setenta. Ahora se trata de un mito político o, mejor dicho, de un mito politizado. Profesores de la etnoeducación, hoy en día comentan otra versión apocalíptica y emancipatoria: la iglesia, junto con

la parte "de arriba" de San Andrés donde viven los ricos ("blancos"), se derrumbarán cuando salga el caimán, y, entonces, los Zenúes van a recuperar sus tierras. Por otra parte, estudiantes del bachillerato, provenientes de Tuchín, explican la profecía del hundimiento de la manera siguiente: el caimán de oro que comentaban los viejos significaría que esta tierra de los indios iba a tener mucha plata. ¿Y no es así que ya muchos proyectos han llegado al resguardo? Dicen que el sentido de la profecía será, entonces, que los indígenas tenían que procurar que los blancos no fueran a apoderarse de esos proyectos y de los tesoros de la tierra india.

Repartición de la chicha durante la fiesta de San Simón de Ayuda, otro símbolo central de la cultura Zenú (24 de diciembre, San Andrés de Sotavento)

DOCUMENTACIÓN DE LOS ENCANTOS
(Fotos, Josef Drexler)

En cierta laguna “encantada” vive un “ciempiés de oro”, el ángel de esa laguna. Ese espíritu vigilante de la laguna funge como espíritu auxiliar de un curioso.

Las tradiciones orales hablan de un "caimán de oro" que reposa en las cuevas de los cerros sagrados, como en el cerro Tofeme. Ese caimán "dorado" simboliza los tesoros de los zenúes precolombinos. Huyendo de los españoles, los indígenas escondieron sus tesoros (un caimán de oro, un sol de oro) en una de las cuevas de los cerros sagrados. A quien se atreva a coger una fruta del totumo de oro, o de la palma de oro que se encuentran por dentro de las cuevas, se le cerrará la entrada - el cielo se obscurecerá-, habrá tempestades muy duras.
Al mismo tiempo, es este el caimán que sostiene el cosmos indígena. Cuando el "blanco", al que en este contexto los indígenas también llaman "chumpo", consiga sacar ese caimán, se inundará toda región de agua y quedará sin luz. "Esto es para la muerte de nosotros", como afirma Ana-Isabel Martínez Roja, campesina indígena proveniente de Cruz del Guayabo (vereda de San Andrés de Sotavento).

La iglesia de San Andrés de Sotavento, la más antigua de la región, está ubicada arriba del cerro "Peñón Colorado", que era un santuario antiguo Zenú. Dicen que por debajo de esta iglesia pasa el "río del mundo" y el "corazón del mundo". Ese río es un mar subterráneo de agua viva. Aquí llega la cola, según otros la cabeza, o bien el corazón del caimán de oro. Cuando los "chumeca" (gringos, ingenieros petroleros de los Estados Unidos), los "míster guaca", venían a principios de este siglo a San Andrés para buscar petróleo, se tiró uno a cavar en el medio de la iglesia para sacar ese caimán de oro. Cuando se ahogó, se ahogaron también allá los otros chumpos, la iglesia se llenó de agua hasta arriba. "¡Ahí está la señal! No cavaron más na! ¡Cuando cogen ese caimán de oro que los encantos tiene allí! ¡Ese caimán de oro no lo saquen!" (Santa Eustoquia, Los Vidales)

Al pié del cerro Sierra Chiquita hay un ojo de agua viva: cuentan los abuelos que, para la época de semana santa, salía allí una mujer rubia con una totuma de oro bañándose a la orilla del ojo de agua, a las doce de mediodía. Esa mujer era la "pelo chuva", la mohana. Era la cacica de los zenúes antiguos, llamada Maneca, que tenía una sola teta. Con su leche alimentaba al pueblo Zenú.

En la entrada del pueblo de Sabaneta hay un ojo de agua donde vive un encanto, un niño de unos veinte centímetros de altura, con el cabello rubio largo que le pega en la punta de las nalgas. El encanto hace ruidos, pero nadie lo ve. El único que lo vio fue el primo de Nicanor Pestana, eran las seis de la tarde, una hora mala. Ese agua viene de abajo de la cordillera del cerro, donde los encantos producen agua constantemente. Cuando el agua sale del subterráneo, entonces se forma un pozo, puede ser encanto también.

La "santica de piedra" vigila las cuevas sagradas del Peñón Petaca, donde se encuentra el caimán de oro. Los fieles velan la cueva cuando visitan el santuario en su romería, en la semana santa. Afirman que cada año la santica sigue creciendo.

Al pié del Peñón Petaca hay una laguna de "agua llorada".

Dicen que en las cuevas del cerro Cristo (Palmito) vivía San Antonio Abad, un monje italiano. El cerro tiene aspecto físico de un caimán petrificado.

El cerro Mohán está ubicado dentro de la Ciénaga Grande de Momil. El antropólogo colombiano Reichel-Dolmatoff efectuó allí excavaciones arqueológicas que indican que antes fungía como cementerio para los zenúes precolombinos.

MEDICINA TRADICIONAL

Los conceptos del sistema médico Zenú están íntimamente relacionados con la visión del cosmos desarrollada por esta población campesina indígena para interpretar su mundo. Tanto la etiología como las medidas de prevención y los métodos de tratamiento de las enfermedades, se basan en la idea de un equilibrio entre "calor" (exceso de espíritu) y "frío" (falta de espíritu). Según este sistema cognitivo de pensamiento sumamente dialéctico Zenú, tanto la acumulación de calor (espíritu, fuerza vital) como una pérdida de calor, llevan a la persona en cuestión a un "enfriamiento", atraen enfermedad y, sin tratamiento, pueden llevar al hombre a la tumba. Resulta que el hombre tiene que cuidar un balance adecuado extremamente delicado entre calor y frío (que varía según su edad y sexo) durante toda su vida.

En la vida de los indígenas, todo en el mundo tiene "espíritu": la alimentación, los poderes de la luna, los estados de la vida humana (como embarazo, parto, pubertad, menstruación, muerte, la formación del curioso), el exceso (sea del alcohol o de sexo), sentimientos fuertes (como el amor, la ra-

bia, la envidia), los espíritus de "los montes" y los muertos; en fin, el hombre siempre se encuentra enredado y entrelazado en una red de factores y eventos de un "universo primitivo" (Douglas) que influyen en su bienestar en este mundo. Estos factores, estados y eventos se clasifican según este sistema de pensamiento de calor y frío, cuyo origen fue demostrado como indoamericano (vea Butt-Colson, 1985, Faust, 1994a,b;1996 etc.; Hofer, 1995). No se trata pues de un sistema estático, sino de un sistema dinámico en lo que presupone un flujo de "fuerza vital" concebida como "espíritu", o bien como "calor". En lo que respecta a su repartición vertical en el cosmos, hay cierta tendencia de atribuir al mundo de abajo el "frío", ya que en el mundo de agua viva reinan los espíritus acuáticos precolombinos, "hambrientos" y ávidos de extraerles a los humanos su espíritu para alimentarse, provocando de esta manera enfermedades "frías". Horizontalmente -refiriéndose al mundo de el medio-, el hombre vive en peligro de "perder" su espíritu-alma por acción autónoma de los espíritus del monte: el encuentro con estos espíritus le causa "susto", por consiguiente un "frío", al hombre. Cuando las "sombras" (encantos, espíritus de los muertos) del monte "se meten" en el cuerpo humano, resultan "enfermedades calientes", las cuales los curanderos Zenú clasifican como "calor frío": después del susto "frío", se le queda el "calor" al hombre.

Los Zenúes distinguen tres clases de enfermedades: las "enfermedades de Dios", las "enfermedades curiosas"[15] y los "daños". Dentro de la categoría "enfermedades de Dios", subsumen enfermedades naturales como la gripa, tuberculosis, amibiasis. Mientras que estas enfermedades pueden ser tratadas con plantas "caseras" como, por ejemplo, la manzanilla o la yerbabuena cimarrona que cultivan en los patios de las casas, o, en casos graves, por el médico cirujano, la curación de las enfermedades "curiosas" de orígen 'mágico' constituye la tarea exclusiva de los especialistas de la medicina tradicional, de los curanderos. Las enfermedades "curiosas" o "raras" están provocadas por los espíritus de los montes, los encantos, los espíritus de los humanos que murieron de una muerte "mala", o sea, violenta. A veces, estas enfermedades pueden ser causadas por los "santos milagrosos" (fíjese bien que los santos vivos nacieron en los montes), los cuales pueden castigar a los infieles con la "locura" o la muerte, cuando no los hayan tratado con reverencia y respeto, cuando los hayan robado o no hayan creído en ellos y cuando se los haya burlado.

ENFERMEDADES "CURIOSAS"
Enfermedades causadas por los espíritus: su etiología, prevención y tratamiento

La "afición de monte"

El contacto con el mundo espiritual de los "montes" (como en el caso del agua) puede traer enfermedad y muerte para la gente común. Especialmente los niños sin bautismo están perseguidos por espíritus acuáticos[16]: cuando las madres pasan con sus "pelaitos" a lo largo de los arroyos o traen agua de los pozos, los desahuman con tabaco[17] o "cascarilla" preparada durante la semana santa (el viernes santo a las 12 del mediodía). Marchándose del agua, dicen el nombre del niño, para que su alma no se quede: "¡Ven, José, ven!" Otra prevención contra la persecución del "agua viva" consiste en que los niños nunca van sólos a los pozos, ya que chimpines y encantos residen en ellos: por esto los pozos "siempre están fuera" de los pueblos. Los espíritus acuáticos tratan de robar el alma a los niños o llevárselos en persona, "los agarran por los pies, uno se ahoga, se pierde". Además, tanto niños como adultos no pueden reposar debajo de la "sombra" frondosa, del "frío" de árboles grandes a mediodía, ya que *la* "sombra" o alma de los humanos se quedaría. "A las doce del día, los espíritus malignos se ocultan bajo árboles grandes o en cuencas de agua viva, huyendo de la claridad del sol". (Mejía) Encontrándose con los encantos y chimpines, los niños "se asustan". Llorando regresan a casa, no pueden dormir, les da dolor de cabeza, mareo, fiebre. El curioso o rezandero "compone" al niño enfermo, que por pérdida del alma y susto está sufriendo de "calor", por ejemplo con un baño del *cabece negro*, una planta "fresca", sin cocinar. Rezan al niño, lo desahuman con tabaco o cascarilla "del viernes santo", curando así "la afición de monte". Muchas veces los padres regresan al sitio donde el niño tropezó con la "sombra" (muerto, espíritu del monte), barren al aire con escobas de barbasco llamando su nombre para hacer regresar el alma (este ritual terapéutico llaman el "canto de escoba")[18]. Para prevenir la extracción del alma por espíritus de montes, bautizan a los niños; los rezan-

deros los "santiguan" el primer viernes de cuaresma, les hacen "pulseras" el Viernes Santo a las doce del mediodía. Estas prevenciones sirven también como "aseguros" contra "mal de ojo".

La locura

Las sombras pueden volver loca a la gente: "El loco está subido cuando se calienta, se arrebata, entonces hay que calmarlos con agua fría, dado que es una enfermedad caliente" (Flores). "Tienen que ponerle amarrado al loco, porque le anda persiguiendo el chimpín" (Encarnación). Mientras el curioso José Flores Montalvo recomienda baños refrescantes de agua fría, en casos graves el "médico locos" Kike Pacheco (Los Carretos), especialista en el tratamiento de la locura, combate la locura "caliente" rapando la cabeza al loco[19], haciéndole incisiones en toda la cabeza, haciéndole botar sangre por medio de masajes con sus manos. Después, le aplica al enfermo un líquido de plantas y trapos para detener la sangre. A veces le corta la vena al loco, para "despejar", "refrescar la mente". Baños "refrescantes" terminan el tratamiento, que puede durar hasta cuatro meses. Comenta Kike que una buena alimentación es muy importante durante la curación.

El "congelo"[20]

Especialmente los estados "liminales" de la vida humana atraen amenazas espirituales, los "montes" se vuelven más peligrosos. Las mujeres "están ardiendo durante la menstruación", su cuerpo está abierto y vulnerable. Cuando las mujeres "que viven con el costumbre" (las menstruantes) entran en "contacto frío con el agua", con "la luna nueva y vidriosa", dentro del agua viva "nace un producto" (Flores Montalbo). Como la luna está nuevecita o "biche", como dicen los indígenas, los poderes de los salvajes están débiles y, por ende, tratan de extraer el "calor" (fuerza vital, espíritu) al cosmos. Explica el curioso José Flores Montalbo: "Entonces ella [la luna nueva] se aprovecha, ellas [las menstruantes] pasan donde hay ese aferto [afecto], de allí les proviene un microbio, una enfermedad. Entonces se llena el vientre como si tuvieran un embarazo, si no es un *congelo*." La menstruación atrasa, la mujer no puede sangrar, "congela" la sangre. Los curiosos tratan de "expulsar el frío", los purgantes deben "botar eso que es como un sapo"[21]. Como purgante utilizan, por ejemplo, la "guajira chocoana": las hojas se parten en siete partes y se cocinan en agua, que se pone muy roja como una "cola" (tipo de gaseosa colombiana). La enferma debe tomar tres cucharaditas, tres veces por día. En casos

muy graves, utilizan la "pimienta picante" (Capsicum sp.): para este fin se machacan tres pimientas y se hierven con azúcar. Ya que la pimienta picante es más "grave" y "fuerte" que el ají, estiman una sola toma suficiente para curar este mal.[22]

El papel que cumple la menstruación en la visión de los indoamericanos demuestra la dialéctica del sistema de calor y frío (compare Faust, 1986:40; 1992, 1994a,b): para poder sangrar, la mujer tiene que acumular mucho espíritu. Por esto, debe excluir de su alimentación los alimentos clasificados como "frescos". Después de la menstruación, del baño en lo incontrolable, la mujer se encuentra "fresca" otra vez. No obstante, las menstruantes son una fuente de "aire" para los hombres: necesitando mucho espíritu, mucho calor, las mujeres menstruando extraen (involuntariamente) el espíritu a todo lo que la rodea causándole frío: Este peligro está bien demostrado en los casos cuando se dice que, por ejemplo, los hombres, al estar en contacto con mujeres menstruando, están expuestos a la picadura de culebras en los montes. Además, en caso de ser "picados", "se les pone a rabiar la sangre de una vez" - como explica Miguel Ramos, médico de picaduras de culebra proveniente de Sacana-, este es un "tiempo de misterios, andan muchos misterios".

Cuando las mujeres preñadas sufren del congelo, les causa "mal parto" y partos con complicaciones: la idea del embarazo por el arco iris acuático, reporta Faust (1992) de los Coconuco y Yanacona del Macizo Colombiano; Luna y Amaringo (1991) citan ejemplos para la idea del embarazo por seres espirituales del agua de la Amazonia peruana (véase la pintura del "vegetalista", visión número 32, la cual lleva el título "embarazada por la anaconda").

La "ceta" ("viento de monte", "mal de viento") el "frío de los muertos"

> "El viento es gente, como uno." (Luna/Amaringo 1991:58)

La enfermedad más "curiosa" dentro del resguardo indígena es la "ceta": la "ceta" es el "viento maligno" o "viento de monte" que entra a las personas. Los curiosos y rezanderos Zenúes explican la ceta de la siguiente manera:

La ceta es una "fuerza extraña, maligna" de los "dominios del Satán", los chimpines "también tramiten mucha energía desa". Estos "malos vientos son dirigidos por ciertas personas que tienen pacto con el demonio[23], personas que son fuera de Dios". (Solangel Reyes)

La ceta es una enfermedad provocada por espíritus malignos que dependen de la gente a la que hayan matado con plomo y que, después de muertos, no hayan sido recogidos por Dios. Entonces esos espíritus no van al trono de gloria, sino que se encuentran bajo los árboles a mediodía, y cuando

uno pasa por allí "se incustran en el cuerpo de uno". "Acá los que la conocemos, llamamos esa enfermedad espíritu *saeta*" que venía suelto. "Los viejos indígenas, los abuelitos, contaban historia que este era un espíritu que venía suelto. Lo sopló el diablo y, cuando Dios se dio cuenta, ya tenía casi medio Colombia cogido. Entonces, también los abuelitos indios tuvieron ese conocimiento de curar la ceta, o conocer, mediante Dios en revelación, cómo se iba a reprender ese espíritu, y le dio las plantas por sueño, o sea como una revelación." (Raúl Mejía)

El "viento ceta" es una "afición maligna que se concientra en cualquier árbol", se concentra en las personas que pasan por allí y les "entra vómito, dolor de cabeza, mareo, fiebre, les da de todo" (José Flores Montalbo).

La ceta es "una planta, la raíz de viento, dicen, el viento. Los espíritus obedecen a la planta esa, que no les gusta porque se retiran." (Kike Pacheco)

La ceta es "un espíritu que se enamora de la persona. Usted va pasando por este camino, y ella va también pasando, y ¡pang! En cualquier momento pisa, pah, se trompezó, o se resbaló, se cayó, ¡ya! Y a él le coge el cuerpo, él va cogiendo *frío*, dolor de cabeza… y no quiere caminar, no quiere andar" (Santander "Santa" Ávila).

La ceta es una "sombra mala", "un encanto", "una magia que la ponían a andar." (Bartolo Talaigua)

Subrayan que en la relación con el "susto", los encantos y chimpines atacan a los hombres, ellos se asustan, se desmayan, cogen fiebre y dolor de cabeza (Esequiel/Flores). Relacionan la ceta con los muertos que se enamoran de los vivos, o quieren llevarse a sus familiares porque se sienten solos (José Ángel Reyes/José Flores Montalbo)[24]. A pesar de que José Flores Montalbo habla del "*frío* de los muertos"[25], la "enfermedad traicionera" está clasificada dialécticamente como "calor frío", o sea "*caliente*".

Aunque es imposible "controlar" la ceta, hay muchos "aseguros" y reglas de comportamiento: baños de plantas sagradas, oraciones pronunciadas los viernes santos y "cosas preparadas" por los curiosos y rezanderos están a disposición. A mediodía uno debe quedarse en casa; por lo menos, no sentarse bajo un árbol frondoso (y "frío"), para que "la sombra" (el alma humana) no se quede, o "la sombra" (muerto, espíritu de monte) no lo coja a uno. Sin duda, los curiosos están protegidos contra la ceta, ya que, como "personas preparadas", saben los secretos necesarios y poderosos. Los síntomas son críticos, los vientos ceta hasta pueden amenazar la vida de los afligidos: alta fiebre, dolor de cabeza, delirio constante, desmayo, soberbia, fastidio, mal humor, malestar general, escalofrío, falta de apetito - en suma, condiciones "fuera de lo normal"- (Solangel Reyes). Exclusivamente, los curiosos saben curar esta "en-

fermedad curiosa" por medio de plantas sagradas, los cirujanos no la conocen. Mirando los orines, se le presentan rayos oscuros al médico tradicional, lo cual indica la presencia del viento. Otro método de diagnóstico comenta Mejía: él lleva una "seguranza" (compuesta por ciertas plantas, "preparadas" los siete viernes de la cuaresma) en los bolsillos de sus pantalones. Cuando le visita un paciente que sufre de la ceta, esta seguranza ya "arde como una candela". El tratamiento puede durar hasta ocho días e incluye tomas y baños de plantas "frescas", tanto de la "hoja" como de la "raíz de viento" (llamada "ceta") o del "cenicero". Las plantas para "convertir el viento ceta" son plantas "del monte" (por regla general "frescas") donde viven los mismos espíritus patógenos. La ceta se cura "con bastante celo" (Mejía): no hay que dejar la persona sola y no puede salir al aire libre. El "ceteado" está cuidado, aislado en un cuarto para que no entre todo el mundo: a las personas perfumadas, personas con ira o personas que hicieron el acto sexual, se les prohibe entrar a la pieza del enfermo, ya que de otra manera el enfermo se pone mal y puede fallecer. El ceteado es cuidado por otra persona que lo acompaña al lado, porque el espíritu vigila para llevarse a esa persona. Además, el ceteado debe guardar dieta: solamente puede comer gallina, o sea pollo, pero ahumado pasado por el fogón, y el "catuchito" (jugo de pollo con cebollas), para esto se le ripia el pollo (Leobigildo Castillo). Él debe bañarse con "jabón de monte" (compuesto por la ceniza de paraíso, la ceniza de olivo, la ceniza de pino, la ceniza de eucalipto, la ceniza de cenicero, el florisanto, la santa cruz, el cebo de cabro u oveja) - a este respecto es sumamente interesante el hecho de que los abuelos tenían la "ceta" ("devoción") de tirar "jabón de monte" en las cuevas de ciertos cerros sagrados, para que los encantos trajeran el agua cuando había una sequia muy dura. Después de ocho días, hay que sacarle la "licencia" al curioso para que pueda andar. Después de ver los orines, el curioso decide si el tratamiento debe seguir o si el espíritu maligno ya se retiró. No obstante, cuando el curioso no puede curar el espíritu maligno con todas esas plantas sagradas del monte, la única planta que se puede coger para curar el espíritu maligno es el "ají picante". Para este fin, hay que arrancarlo sin ninguna oración, sino con un objeto que le muestre a uno rabia y ordenarle: "¡Te vine buscar para que me cures a Julano de tal!" En seguida, se ponen tres señoritas a cocinar esa toma que le darán. La enfermedad que sea, es reprendida del cuerpo humano de quien la tenga (Raúl Mejía).

Si el curioso no consiguió "convertir" el viento, al morir el enfermo, llueve, y al sacarlo para el cementerio, hay relámpago y trueno. Explica Raúl: "El espíritu va contento que se lo lleva. ¿Y porqué hay trueno? Porque es un espíritu diabólico el que se le llevó. La gente tiene el conocimiento: ¡A Julano

de tal se le llevó la ceta!" Aquí tenemos otro testimonio para el patrón indoamericano, de cierta relación con los espíritus selváticos y fenómenos climáticos que por los indígenas son vistos como espíritus (compare Zerries 1954). Dicen que es el mismo cerro Sierra Chiquita, el cerro más misterioso de toda la región, donde se encuentran los que mueren de la ceta: por eso este cerro lleva como apodo "el cerro de los ceteados"!

Contexto

Que espíritus (selváticos, del "monte") causan enfermedades, ya sea por medio de extracción del espíritu-alma o por intrusión al cuerpo humano, lo encontramos en todos los pueblos amerindios (ver Baer, 1984:193,ss., 207, ss.; Faust, 1986; Sullivan, 1988:449,ss.). Especialmente, y por regla general, el agua (ya que pertenece al mundo de abajo) es una fuente de peligro (compare el "mal de agua" de los Shipibo-Conibo, descrito por Gebhart-Sayer, 1987:102; la "persecución del agua" de los Coyaimas y Natagaimas, Faust, 1986:12,ss.). Que los espíritus de los muertos, especialmente de los humanos que murieron de una muerte mala (violenta), enferman a los vivos, lo encontramos, por ejemplo, entre los matsiguenga (vea Baer, 1994:114; compare a este complejo amerindio, Cipoletti, 1983:106,ss.). Del mismo modo, como "mal de viento", un motivo etiológico muy extendido en la región del suroeste colombiano, el "viento ceta" puede provenir de los difuntos (ver Seijas, 1969:110, 113,s.), relacionado, pues, con ciertos espíritus de muertos, y del monte. Hay interrelaciones con la hechicería, aún cuando no jueguen el mismo papel importante, como entre la población de Atánquez donde el "viento" exclusivamente está provocado por brujería (ver Reichel-Dolmatoff, 1961:309). No obstante, hay que distinguir entre el "viento ceta", como "folk category" que sirve para designar un tipo particular de enfermedad curiosa (esto quiere decir: el mismo "mal de viento"), y la "ceta", como categoría émica que designa las enfermedades curiosas en general, dentro de las cuales figuran el "congelo", la "afición de monte", la "locura" provocada por espíritus del monte, y el mismo "viento". Es aquí donde encontramos puntos de contacto (menstruación, frío de los muertos, entre otros) con conceptos de otros pueblos amerindios que describen "lo salvaje", "lo incontrolable". Ahora bien, la "ceta" es un concepto comparable al "hielo" de los Coyaimas y Natagaimas, "ptans" de los Paez, "he" de los Barasana, "ña" de los Bribri, "auca" de los Coconuco y Yanacona (compare Faust, 1986, 1994a,b, 1996).

El contacto con espíritus malignos (encantos, chimpines, espíritus malignos de muertos) que habitan los lugares vírgenes del monte, trae enferme-

dad y muerte para el hombre: él "se asusta", su cuerpo se abre poniéndose indefenso y vulnerable, se vuelve "loco", o el alma se pierde ("agua viva"); o sea, una sustancia nociva, un viento maligno, entra al cuerpo ("congelo", "ceta"; respecto a los motivos "apertura del cuerpo" por susto e "invasión siguiente de sustancias ajenas", ver Baer, 1984:194,s.). Por consiguiente, las medidas de prevención y curación intentan cerrar, "asegurar" el cuerpo humano. Cuando los curiosos subrayan el sabor "muy amargo" de las plantas curativas, sobre todo para la ceta, tratan, pues, de "asustar" y expulsar al demonio patógeno, como reporta Butt-Colson (citado por Baer 1984:198) de los Akawaios. Además, la comunicación no deseada y fatal con lo 'sobrenatural' trae "frío" (congelo) o "calor" (agua viva, afición de monte, locura, ceta) para el hombre. Butt-Colson/Armellada (1985), Faust (1986,1994a,b), Hofer (1995) y Portela (1988) han demostrado la importancia sobresaliente de una clasificación de plantas, enfermedades y estados humanos en "calor" y "frío" en el pensamiento amerindio. No obstante, tenemos que subrayar que este pensamiento altamente dialéctico, en categorías frío-caliente, no es un modo de pensar en dos contrarios dialécticos exclusivos - esta interpretación sería una simplificación del sistema en cuestión -, sino más bien complementarios: la dialéctica amerindia es harina de otro costal. Así, reporta Hugo Portela (1988:63) de los Paez, que no tratan el "hielo" (enfermedad "fría") con plantas calientes, sino al contrario, "refrescan" este "hielo" utilizando plantas frescas. Hay bastante casos, pues, en los que los curiosos, por ejemplo, no efectúan la curación de enfermedades frías con plantas calientes, y viceversa, de enfermedades calientes con plantas frescas (lo que por cierto constituye la regla general), como una persona formada en el pensamiento occidental lo esperaría. En cambio, a menudo los curiosos curan enfermedades frías con plantas "frescas". A este respecto, el pensamiento amerindio se muestra sumamente dialéctico, lo cual parte del *flujo de contrarios dialécticos complementarios,* que recuerdan a la filosofía presocrática griega de un Heráclito (vea Diels/Kranz, 1989:I, 150, ss.). Quizás la persona que mejor clarificó este punto de la filosofia dialéctica indoamericana fue un tegua de Natagaima, cuando dijo al antropólogo Franz Faust (1990): "Todo calor tiene algo de frío y todo frío tiene algo de calor."

La frase *"afición de monte"* representa quizás la metáfora más bella del sistema médico de los Zenúes, clarificando el punto, o mejor dicho, la *característica sobresaliente erótica* de la relación entre de los encantos y los humanos. El uso del término 'encanto' se refiere a su poder de "encantar" (vea Polia, 1986:72). Estos seres espirituales pueden manifestarse en mujeres extraordinariamente bellas y atractivas, lo cual indica su alto grado de espíritu o bien fuerza vital, para seducir a los humanos: el hombre "se enamora", su espíritu-

alma ("sombra") se queda en el monte, en el reino de las "sombras". Sin embargo, los encantos también pueden llevarse a los humanos: estos últimos "se pierden", a menudo regresan "locos". Como se ve, la afición de monte tiene doble carácter: los encantos se enamoran del hombre, el hombre se enamora del encanto (monte).

Los conceptos etiológicos del sistema médico Zenú están en pleno acuerdo con la teoría médica indígena. Según Polia (1986:129, ss.), los indoamericanos distinguen cuatro distintas clases de enfermedades:

A: "enfermedades producidas por acción autónoma de *encantos*";
B: "enfermedades de hombre, o de daño";
C: "enfermedades cuyo origen es natural pero que implica la intervención de fuerzas sobrenaturales (*encantos, espíritus*)".

Este tipo se refiere a los casos del "susto". El susto se conoce exclusivamente en Latinoamérica, lo cual ya indica que el síndrome de susto representa una herencia precolombina. Aunque el susto puede ser causado por varios acontecimientos naturales, como una caída en un río, caída de un caballo, o la aparición imprevista de una culebra, la dinámica del susto implica la intervención de los espíritus. Como Polia explica, el espíritu personal ("sombra") escapa del cuerpo, ya que el control de las facultades racionales está interrumpido por el fuerte trauma psicofísico; las "sombras" (encantos, muertos) del lugar, se apoderan de la "sombra" (espíritu humano), y por consiguiente se manifiesta el síndrome del susto. No obstante, hay que añadir que ese tipo de susto 'sobrenatural' siempre ocurre en el monte.

"Enfermedades de Dios"

Al parecer, el sistema médico Zenú no distingue detalladamente entre los tipos A y C del esquema etiológico de Polia. Dentro de A/C podemos subsumir las enfermedades curiosas del monte, como son la "afición de monte", el "viento ceta", el "congelo", la "locura", esta última siempre cuando esté provocada por "el monte". Como ya hemos mencionado brevemente las "enfermedades de Dios" en el primer párrafo, vamos tratar los "daños" (tipo B) en el capítulo siguiente.

Aunque parece probable que la *forma* del método diagnóstico de ver los orines del paciente es de origen europeo (ver Faust, 1986:61, para los Coyaimas y Natagaimas; Faust/Schindler, 1990:530,s.), no obstante la uroscopia fue transformada, o bien adaptada, a la gramática indoamericana del curanderis-

mo Zenú: pues es exclusivamente por medio de la *clarividencia*, poder chamánico adquirido durante la iniciación, que los curiosos "ven" las enfermedades, o mejor dicho, los espíritus patógenos en la "corriente". Según Sullivan (1988:422,ss.), la clarividencia es un rasgo característico constituyente del chamán indígena, relacionado con su éxtasis. Además, hay muchas congruencias con respecto a las medidas de curación: cuando un niño ha perdido su "sombra" (*noneshi*) por "susto", los Yanomami, de igual manera que los Zenúes, barren con manojos de hojas de ciertas plantas (el ritual se llama *hashemai*), para que el alma regrese al niño (ver Zerries, 1974:162, 344,s.)

Enfermedades causadas por el hombre los daños

El primer día de mi llegada a San Andrés de Sotavento el cacique me advirtió de una enfermedad que se conoce dentro del resguardo indígena con el nombre curioso de „pipón". Según sus palabras ésa es provocada por el „brujo" que le pone a uno alguna cosa en la comida o en el trago. En consecuencia la barriga de la víctima se hincha, se pone grande en forma de un globo. Ese hombre bajo los efectos del "pipón" languidece entonces hasta morir si no lo cura un curandero.

"Daño", "malefício", "enfermedad supuesta", "pipón" (la población afroamericana de Tolú habla de "soplar el trago"): así dicen las expresiones comunes para esta especie de enfermedad causada por el hombre. El miedo a ser víctima de una "magia" determina la conducta de la gente, así que, por ejemplo, y por regla general, la clientela de un curandero siempre viene de "lejos" y no del mismo pueblo. Esto no es por causa de que no haya "botánico" en el propio domicilio de los pacientes, tampoco porque la fama del curioso en cuestión sea tan grande. Más bien, la gente común prefiere no entrar en relación tan íntima con el curioso, buscar la curación bajo la tutela con cierta anonimidad. Además, un curioso vecino podría alimentar resentimientos o rabia contra uno y, por consiguiente, tratar de vengarse. Comentan también que los curiosos pueden enfermarlo a uno, para después desplumar a alguien. La amenaza de hacer daño es, sobre todo, un medio de presión de los curiosos para conseguir el pago adecuado por las curaciones efectuadas. Preguntando por las causas de hacer daño, la gente comentó que "antes" eran "costumbres indígenas" que sirvieron para castigar a los inconformes, de conducta asocial y dañadora para la comunidad. Dicen que hoy en día, en cambio, la raíz para los daños son la envidia, los celos y las cosas del amor. Aunque no cabe duda que en las prácticas y en los procedimientos contemporáneos de los daños han influído elementos provenientes de la magia europea - dentro del

resguardo indígena se conocen los libros de la magia europea como el "Dragón Rojo" y el "Libro de San Cipriano", que se venden en los mercados de Sincelejo y Cartagena, en tanto que la gente está muy impresionada por la ilustración de un sapo con sus ojos cosidos -, las causas verdaderas de los malefícios parecen ser los principios indígenas tradicionales, que con el fin de impedir la acumulación de riquezas individuales, favorecen la redistribución de los bienes y la reciprocidad como máxima de las relaciones interpersonales (ver Bettin, 1995:26, ss.; Mauss, 1978b). Los estudios profundos de Bernal Villa (1954) sobre los Paez (Nasa), además de Reichel-Dolmatoff (1958b, 1961) sobre la población indiomestiza de Aritama (Atánquez), han demostrado la función socioeconómicamente nivelante del sistema de los daños, considerada en correlación con la presión aculturativa por la sociedad dominante. Por medio del sistema de los daños, el flujo de aculturación se frena. Interpretado sociológicamente, los daños tratan, por ende, de conservar, o bien restituir, un equilibrio socioeconómico. Resulta que al parecer, tanto los Zenúes como la población de Aritama, se muestran a sí mismos como pobres, enfermos, inofensivos y por ende incapaces de hacer daño, para no ser "blanco" de un daño (concebido en primer lugar como consecuencia de la envidia producida por éxitos y bienes acumulados).

Si bien son los curiosos los que conocen las "cetas" o bien "secretos" de hacer daño, que implican procedimientos muy elaborados y complicados, también hay gente común que sabe "preparar" un trago con cosas "sucias" o con sustancias vegetales.

Dentro del sistema de calor y frío, los curiosos Zenúes clasifican los daños como "calor frío". José Flores Montalbo me dio la explicación siguiente: "Primero el cuerpo siente frío, primero le hace frío, porque se siente como asustado. Un susto le da frío, fiebre. Después le queda fiebre". Sin embargo, en definitiva la hechicería se clasifica como "caliente". La diferencia fundamental entre la hechicería y el viento ceta, aunque al parecer existe cierta relación entre las "cetas" de hacer daño y el viento, consiste en que con los daños "el espíritu maligno es mandado: métete en Julano de tal", como comenta "Santa". En cambio, el "viento" es causado por un "espíritu volante" (Santa), por acción autónoma del espíritu maligno.

El "mal de ojo"[26]

Especialmente los niños están expuestos al "mal de ojo", una enfermedad frecuente en esta región. El "ojo" proviene de los hombres adultos que tienen "la vista fuerte", la "atrocidad de la vista" por la cual consiguen "llevarse"

el alma infantil. El "ojeo" puede resultar también cuando adultos, sobre todo extranjeros, juegan con los niños. Entonces este niño "se enamora", su alma acompaña al compañero de juegos cuando este parte. Este temor del mal de ojo explica los modos de conducta que pude observar durante mi investigación entre la población indígena: los hombres se comportan reservados con los niños cariñosos y tratan de evitar mirar a los niños durante mucho tiempo, para prevenir el ojo.

Para prevenir ese peligro, hay diversos métodos de protección para los niños: los rezanderos, santiguaderos o curiosos, santiguan a los niños el primer viernes de cuaresma, después de las cinco de la tarde, después de haber sido bañados en casa. El viernes santo, a las doce del mediodía, se les ponen "pulseras" o "jigas" hechas de las protuberancias de los árboles como el roble (Tabebuia sp.), el matarratón (Gliricidia sepium), el quebracho (Astronium graveolens Jacqu.), el piñón (Jatropha Curcas L.). Los curiosos también usan ciertas frutas llamadas "mahtes", preparadas los siete viernes de cuaresma.

Cuando el niño sufre del "mal de ojo", empieza a llorar, tiene dolores de cabeza muy fuertes, alta fiebre y no puede dormir. Los médicos indígenas tratan al niño rezándolo y santiguándolo con hojas de matarratón o bien con "mahte". Visitando al curioso Raúl Mejía en su casa en Tuchín, pude observar el tratamiento de su nieta menor: las hojas del matarratón se pusieron "nubladas" ("martiguá"), lo que indicó que ellas mismas "mataron el mal". Una oración que aplican en los casos del "ojo" dice como sigue: "Cuando nació María, dolor no había. ¡Qué muera el dolor y viva María! Cuando nació María, el mal de ojo no había, ¡que muera el mal de ojo y viva María!"

Cuando una mujer se enamora de un hombre - "le hace ojo a la persona" -, los indígenas hablan también de "mal de ojo". El único tratamiento que puede servir para este "ojeo" es el rezo efectuado por un rezandero, santiguadero o curioso que puede "alejar este mal".

Las brujas

La noche es el tiempo de las brujas. Hay brujas "voladoras" y brujas "tierreras", las cuales pueden transformarse en perros, burros, venados y zorras. Las brujas vienen despeinadas, vestidas con ropa vieja. Uno puede oir su canto cuando ellas chiflan de noche. Las brujas pueden transmitir enfermedades: así causan daño a los recién nacidos chupándoles la sangre, de la misma manera como los así llamados "duendes". Para prevenir que el "viento" y las brujas entren a sus casas, la gente tapa las paredes de las piezas hechas de cañaflecha y bahareque, donde duermen sus bebés, con papel de periódico.

También la gente del resguardo tiene esa creencia de que las brujas o los brujos van al cementerio a desenterrar a los muertos para comérselos, después de convertirlos en pescado. Incluso, a veces, se los hacen comer a otras personas, quienes se dan cuenta del engaño pues ese pescado no tiene espinas. Por consiguiente, pisan la tierra sobre las tumbas fuertemente con los así llamados "pisones" (los hay de "macho" y de "hembra") para formar los "mogotes", de los cuales ya informaron los cronistas españoles. Hoy en día, en estos tiempos modernos, también cimentan los entierros en bóvedas.

Los secretos de hacer daño

Hay muchos métodos para ponerle un espíritu maligno a una persona. Por ejemplo, una enfermedad muy popular que ya mencionamos arriba es "pipón". Esa puede ser provocada por medio de unas sustancias de la ceiba o bien bonga (¿ceiba pentandra o lupuna colorada?[27], Bombacaceae), un árbol que almacena agua por abajo. Del mismo modo en que la parte inferior del tronco espinoso del árbol parece hincharse hacia abajo, se hincha el estómago de la víctima de la hechicería. La gente dice que perros de vientres hinchados son animales de experimentación de los brujos. Ese ejemplo demuestra el pensamiento analógico de la 'magia'. Hay bastantes ejemplos para la valorización de la "bonga" en la hechicería del pensamiento amerindio: según Karsten (1964:82, 199, s.), los Shipibo-Conibo del río Ucayali usan el "agua" de este árbol para hacer los daños. En el pensamiento de este pueblo indígena, el árbol tiene un espíritu muy poderoso y peligroso, así que enfermedades graves se atribuyen muchas veces a los "níhues" ("vientos patógenos" o "esencia individual de la planta") de la lupuna (vea Illius 1992:68, s.). Además, Baer (1994:135) reporta la idea de los matsiguenga: el brujo ("matsika'nari") adquiere sus atributos chamánicos a causa de la íntima relación que mantiene con el espíritu (¿dueño?) de esta planta. "Su leche, o líquido blanco, se aparece a la persona bajo la forma de diminutas piedras brillantes, y ésta es la sustancia que se halla en el pecho del brujo. Un hombre se convierte en brujo al beber este líquido, fumar tabaco e ingerir ayahuasca". Ese método de "poner pipón" a una persona, también lo conoce la población mestiza de la región amazónica peruana, como reportan Luna/Amaringo (1991:54, 115). Al parecer, los Zenúes relacionan la abertura del árbol hacia abajo con su idea cosmológica del "agua viva" que viene para arriba desde el reino subacuático.

Otro método de hacer daño sirve para "destruir una casa": cuando el brujo quiere "salar una casa" - "sal es el artículo mas favorable para esto" - va con unos granos al cementerio y nombra la persona a la cual quiere echar ese

maleficio. Por medio de "comprobar de sal", el curioso sabe si salaron una casa de esta manera. Entonces, tiene que "desalar la casa" rezando oraciones y rociándola con "sacasal", una esencia aromática que ya llega procesada a las "casas naturalistas" de Sincelejo, Montería o Cartagena. La misma esencia sirve para limpiar las casas de influencias malignas que provienen de entierros desconocidos debajo de los hogares. Estos entierros atraen pelea, ruina y mala suerte para sus habitantes. Depués de detectar el entierro, el curioso saca el cadáver delante de los habitantes rezando oraciones.

Hay secretos para dañar la piel, para hacer desaparecer la vista, volver una persona coja, hacer enamorar, hacer regresar o alejar a las personas, conseguir objetos deseados, para robar, e incluso para matar. Usan plantas, animales (como el sapo, colmillos de culebras venenosas), arena del cementerio, "círculos mágicos" y oraciones secretas (entre otros). Si bien un curioso me contó detalladamente sobre sus procedimientos "mágicos", no voy a presentarlos aquí: mejor que los secretos queden secretos.

Métodos profilácticos: Las "contras"

Los curiosos conocen una cantidad considerable de plantas "mágicas" que tienen el poder de "asegurar" a las personas contra los daños: tres "corales", unas semillitas rojas de la mata "cantagallo" que crece en las ciénagas, convierten la mala intención y la rabia de cualquier enemigo en pura amistad. Sin embargo, para este fin el curioso debe "preparar" los corales por medio de ritos y oraciones secretas. Para "asegurar" una persona contra "tragos preparados" se le hace beber tres semillas negras llamadas "guachito", o bien "coralillo", en una copa de agua. El curioso santigua a su cliente por medio de un líquido de color rosado en los brazos, la nuca, la frente y la boca, rezando la oracion que sigue:

"Cuando el mal nació no había Cristo, que se vaya el mal y viva Cristo, con el nombre de Dios Jesú Marí José, detén de lo fuerte como si estuvo nuestro señor Jesucristo ha llegá a la casa de Jerusalén, detén de lo fuerte así como estuvo nuestro señor Jesucristo en la hora de morir, detén de lo fuerte a mí como estuvo nuestro señor Jesucristo a llegá a la casa de Jerusalén. Gloria el padre, gloria al hijo, gloria el espíritu santo, amén. Dios adelante, y yo atrás él, ayúdame y acompáñame vea donde quiera yo ande él que me quiera hacer un mal que se repienta y me haga un bien. Dios conmigo, y yo con él, Dios adelante y yo atrás dél."

Afirma el curioso "Santa", que este método de "asegurar a la persona" (o bien "cerrar el cuerpo") garantiza el vómito de los tragos preparados.

Considerando las rivalidades existentes entre los curiosos, es claro que tanto el poder como su vida residan en disponer de contras poderosas: tener contras fuertes es condición sine qua non para sobrevivir como curioso. La "sábila montañera" funge como respaldo para contrarrestrar a otros curanderos, siempre y cuando quieran hacer daño. Todos los curiosos guardan sus contras contra tragos preparados, guardan las plantas preparadas y conservadas en botellas de un ron ñeque muy "amargo".

Diagnosticar los daños

El curioso diagnostica los daños por medio de "ver los orines" de los enfermos: si este muestra "sombras" (espíritus patógenos), tiene que verificar la diagnosis por otro examen más: echa tres semillas de limón criollo en un vaso de agua. En caso de quedarse una al fondo de la copa, él sabe que el paciente sufre verdaderamente de una "enfermedad supuesta".

El curioso puede averiguar qué persona mandó al espíritu a meterse en el enfermo, invocando a un "espíritu alma" de un pariente fallecido del paciente: entonces se oye la voz del muerto. Además, José Flores Montalbo utiliza esa forma de invocación espíritista para convencer a los infieles de la realidad del "más allá".

El tratamiento de los daños

Los curiosos clasifican los daños como enfermedades "calientes": después del frío - "uno se siente como asustado" - sigue la fase de "calor", de fiebre- el hombre "se está ardiendo"-. Las plantas que pueden combatir la hechicería son plantas de monte, por regla general "frescas" y "amargas", como por ejemplo el "cruceto" y el "cedrón", raíces que traen de las montañas de Necoclí (Antioquia) y del Cauca. Rayan la raíz y le agregan "lo agrio" de la naranja agria, de la mandarina, de la guayaba, del limón turco y del limón criollo; lo ponen en una libra de aceite "bendecido por el espíritu santo". Por medio de un pañuelo, sacan una gota de lo que constituye el purgante (vomitivo). El enfermo debe tomar el purgante muy tempranito en la mañana. Muchas veces (¿por regla general?), las mismas plantas que combaten la hechicería convierten el mismo viento ceta (ver, por ejemplo, el cedrón, la platiá, la hoja de viento).

Otro purgante que ayuda a las víctimas de tragos preparados es el "mechogán" ("mandinga"), tomado del palo de un árbol al que llaman "arizal" o, debido a que en el interior de sus tallos se presenta la forma de una cruz "natural", "palo de cruz". Para esto, el curioso raya el palo, se lo mezcla con agua y le da la toma al enfermo[28].

Categorías de espíritus

encantos		
apariencia	**lugar (montes; agua viva)**	**actividad**
mohan/mohana	montes / agua viva	"puede encantar": "se lleva a las personas"; "se enamora" (el espíritu/el hombre de él)
caimán de oro	montes / agua viva	soporta el cosmos indígena; puede producir hundías
palos aparatosos	montes	"puede encantar": las personas "se pierden"
guacavó	montes	anuncia la muerte
puerquero	montes	anuncia la muerte
ninfa eco	montes	"puede encantar": las personas "se pierden"
Juan Lara	montes	"puede encantar": "se lleva a las personas"; "se enamora" (el espíritu/el hombre de él)
congelo-sapo	agua viva	"congela" la sangre de las mujeres menstruantes
encanto de cierta laguna sagrada (ángel; ciempiés de oro)	agua viva	asiste al curioso en curaciones difíciles (como espíritu ayudante)
huracán	montes (cuevas de cerros sagrados, p.e. Sierrachiquita)	devasta los pueblos y las cosechas
encantos no especificados	montes / agua viva	"pueden encantar": "se llevan a las personas" (sobre todo a los niños sin bautismo); roban el alma
[chimpín]	montes / agua viva	"se lleva a los niños (sin bautismo); roban el alma

Aparatos		
apariencia	**lugar (montes)**	**actividad**
llorona gritona	montes montes	anuncia males anuncia males
salvaje	montes	susto
duende	montes	chupa la sangre de personas humanas
perro negro (perro del otro mundo)	montes	susto

Sombras		
apariencia	**lugar donde acontece (montes / agua viva)**	**actividad**
encanto	montes / agua viva	"se enamora"; susto; roba la sombra (alma)
chimpín	montes / agua viva	"se enamora"; susto; roba la sombra (alma)
espíritus de los asesinados	montes ("bajo la sombra de los árboles grandes") / agua viva	"se enamora"; susto; roba la sombra (alma)

Cuadro de la etiología de las enfermedades según el pensamiento Zenú

AGENTE PATÓGENO	ENFERMEDAD	MODELO ETIOLÓGICO DE INTERPRETACIÓN	CALOR (+) / FRÍO (-)	DÓNDE ACONTECE
"sombra" (encanto, chimpín, espíritu de muerto)	afición de monte	susto (frío); extracción del espíritu alma	calor (+)	montes
humanos que tienen la "vista fuerte, mala"	afición (mal de ojo)	extracción del espíritu-alma	calor (+)	"lo del hombre"
"sombra"/ "espíritu maligno" (->hechicería); "santo vivo"	`locura	intrusión	calor (+)	montes; "lo del hombre"
"sombra"; "espíritu saeta"	ceta (mal de viento, viento de monte)	1.fase: susto (frío, -); 2. fase: intrusión (calor, +)	calor frío (-+); caliente	montes
sapo-encanto ("agua viva")	congelo	intrusión	frío (-)	montes
"brujo" (espíritus ayudantes)	daño (maleficio, magia)	intrusión	calor frío (-+); caliente	"lo del hombre"

LOS PRACTICANTES DE LA MEDICINA TRADICIONAL

Durante mis primeros días de estadia en San Andrés de Sotavento, el cabildo mayor me invitó a la casa indígena para discutir mi proyecto de investigación. Los indígenas me propusieron la clasificación siguiente de los médicos tradicionales. Ya que el estudio presente se fundamenta dentro del marco teórico de la antropología cognitiva, voy aceptar esta clasificación "émica".

Los Zenúes distinguen siete clases de médicos tradicionales: hay "médicos que curan con plantas", a quienes también llaman "curiosos". Dentro de esta categoría, caen unos pocos especialistas: los "médicos locos", que exclusivamente tratan enfermedades de mente.

Otro grupo, dentro de la medicina tradicional, lo forman los así llamados "médicos picaduras de culebra", más especializados en esta materia que los curiosos que también tratan mordeduras. En el interior de la Costa Caribe colombiana, hay bastantes animales ponzoñosos: así, por ejemplo, encontramos la "mapaná", o bien "taya equis" (Bothrops atrox). En muchas canciones del "monte", los campesinos conjuran los peligros de la mapaná cuando trabajan los montes. Además, encontramos el "panoco" ("patoco", "pacorá-"/Bothrops lansbergii), una pequeña culebra de más o menos 30 centímetros. El "panoco" se erige y "salta" al hombre para "picar", como me explicó el cacique. Otra culebra que es muy "peligrosa" es la "candelilla", una culebra tan

grande como la mapaná. Incluso hay una especie de candelilla que lleva una "cruz en la cabeza". Yo no pude averiguar si la opinión del médico cirujano de San Andrés era verdad. En contra de los comentarios de la gente, él dice que esa culebra no es venenosa en absoluto. Para demostrarme la verdad de su opinión, me dejó tocar una candelilla cuando charlábamos en su consultorio. Según ese cirujano, el cual tiene fama como experto y es consultado aún por las universidades de Sincelejo y Montería, la "candelilla" estaría clasificada como "Ephierates Cenchria Maurus" (¿una espécie de "boa"?). Mientras las culebras ya mencionadas - la mapaná, el panoco y la candelilla - son particularmente "agresivas", como subraya la gente, se dice que la "coral" (Micrurus dissoleucus dissoleucus) es "tímida": aunque sea verdad que la coral sí "mata instantáneamente", ella no sería tan peligrosa, debido a que "su boca es muy pequeña" en comparación a la "mapaná". Hay tantos cuentos y mitos alrededor de la mapaná, que uno no se sorprendería si un día transformaran al "caimán de oro" en una "mapaná de oro". Si bien yo casi piso una culebra muy pequeña afuera de Tuchín a mediodía - era una "mapaná", "más peligrosa que las grandes de la misma especie", como me comentó el curioso Raúl Mejía después de ahuyentarla con su machete -, por regla general la mapaná vive en los "montes" y caza su presa de noche. Los campesinos indígenas/mestizos distinguen cuatro clases de mapaná: la "mapaná amarilla", la "mapaná color de tigre", la "mapaná blanca" (que "vuela para picar") y la "mapaná fina" (parece que era la que yo casi piso). De la "cascabel" (Crotalus sp.) casi no hay en esta región del Bajo Sinú. Aparte de las culebras mencionadas, hay una especie de "ciempiés", de color amarillo o rojo, que se encuentra sobre todo en los cerros. Es tan "venenoso" como una culebra, afirma la gente.

La picadura de la mapaná hace sangrar al hombre en todo el cuerpo, sobre todo en su orina. En la curación, el médico siempre procede de la manera siguiente: primero, "se raja en cruz" la picadura con un cuchillo (o bien machete), "para chupar el veneno la contra". Si el curandero dispone de una dentadura "buena" y no tiene "caries" (al aparecer llaman caries a la parodontosis), chupa la picadura escupiendo periódicamente la sangre del paciente, para hacer salir el veneno. Además, quieren prevenir infecciones de la herida de este modo. Las "contras" (ciertas plantas) combaten el dolor que siente la víctima cuya "sangre se rabia". Los médicos dicen que "andan muchos misterios" en relación con las picaduras de las culebras: así, la sangre rabia más "cuando el hombre está sucio de mujer que haiga estado con ella, lo pone rabiar de una vez". Otro "tiempo de misterio" es la menstruación, que atrae las culebras a las mujeres. Después de rajar en cruz, aplican las "contras" con ron ñeque y le dan a tomar de esas contras al paciente, rezando oraciones secretas

("cetas"). El ron, o sea el alcohol, sirve "para coger fuerza en el cuerpo". Contras muy poderosas son: la "reina de las culebras", mejor dicho la "capitana general", el "ojo de buey" y la "chupa" que tiene la misma forma que la mapaná. Siempre hierven esas contras con ron ñeque, ya que el agua les quitaría a las plantas su fuerza. Además, el ron "combate el veneno". Los culebreros guardan las contras con ñeque en una botella. Las contras consisten muchas veces de raíces, como por ejemplo "guaco", "cruceta ("prieta" y "morada"), "platiada" o bien "platiá" (que cura también la "ceta"). Por regla general, el tratamiento dura quince días. Sin embargo, en casos de una infección de la picadura, el tratamiento será muy largo. Así me contó un campesino viejo al cual había picado dos veces una mapaná. Siempre la curación por el médico tradicional había llevado un tiempo de medio año. Médicos de picaduras de culebras muy famosos viven en El Delirio, El Contento y Sacana (Miguel Ramos). Incluso hay un afrocolombiano, un "viejo" de 78 años que vive cerca de la "playa francés", en Tolú (Concepción Barragán), que aprendió su arte del suegro indígena Zenú procediente de Sahagún.

Los "rezanderos" llevan a cabo los "entierros" tradicionales[29]. Además, rezan a los niños que sufren de "afición de monte" o "mal de ojo". Rezan también lombrices de los 'pelaos'. Se trata de oraciones en parte secretas, "oraciones de campesinos", "de los indios" que aprenden de los rezanderos maestros. Además, los rezanderos ejercen el control del clima. Cuando, por ejemplo, hay una sequía muy dura, usan la oración de San Pablo y San Pedro, para que "estos santos echen un poco de agua". La misma oración rezada al revés "retira el agua". Cuando hacen la quema y tumba del monte y necesitan una brisa, los rezanderos dirigen una oración a San Lorenzo: "¡Oh San Lorenzo Bendito, échame una buenita brisita allí para que esto se me queme bien quemaito!" Cuando se trata de rezar a un huracán que es el encanto mismo, ellos desvían al huracán puñando (chuzando con el machete) la esquina del techo tradicional de las casas de palma amarga (Sabal mauritiiformis). Según ellos, esto se hace "para puñar el corazón del huracán". Rezan un credo y un padrenuestro. Después dicen así: "San Bartolo, me se levantó, después el gallo negro tres veces cantó, con Jesucristo encontró, pies y manos le besó, allí se larrodilló, ¿para dónde vas tú, Bartolomé? Contigo me iré, contigo consiguiré, deténte tempestad, deténte tempestad, estréllate al cielo de mar y más allá del Océano Pacífico" (Bartolo Talaigua).

Los "santiguadores" santiguan a los niños enfermos de "mal de ojo" y "afición". Las mismas oraciones sirven como prevención de estas enfermedades. En constrate con los rezanderos, casi no usan plantas, no controlan los tiempos (clima) y tampoco saben rezar a los muertos.

Las "médicas comadronas" y "comadrones" asisten a las embarazadas mediante sus oraciones, secretos y plantas medicinales: así, el "enjible" ("ajenjible") hervido sirve "para coger fuerza en el cuerpo" a las mujeres cuando ellas están en el momento de alumbrar. Dicen que sus oraciones de la Virgen del Carmen y de Santa Helena, rezadas al revés, de San Ramón, San Martín, San Gregorio Hernández y San Simón de Ayuda, hacen parir a las mujeres sin complicaciones. Como el parto es algo "lleno de frialdad", usan baños de plantas "calientes", como la del "último real", las hojas de la "naranja agria" o de "hierva mora" para combatir los dolores postnatales de las mujeres. Además, bañan a los bebés con agua "caliente". Durante la primera fase, la mujer no puede comer alimentos "fríos" (pato, cerdo). Tanto a la mujer como al niño recién nacido, se le dan "calientillos", mazamorra o "caldos de sopas".

Mientras los "sobaderos" curan las "decomposturas" (tronchaduras) y fracturas por medio de masajes, emplastes, tablillas y plantas medicinales, "adivinadores suerteros" saben leer la suerte por medio de los naipes y del poso (taza) de café. En San Andrés mismo, hay una anciana "cetera" que sabe ese arte, también cura con plantas.

A continuación, voy a describir más detalladamente a los "curiosos": ellos representan las verdaderas y supremas autoridades de la medicina tradicional, y disponen del conocimiento más amplio con respecto a etiología, prevención y tratamiento de las enfermedades "curiosas" y de los daños. Exclusivamente los curiosos pasan por una iniciación "chamánica" y saben las "cetas" (entre otras cosas, los poderes de las plantas). Son los curiosos los que más o menos corresponden al concepto del "chamán" sudamericano.

El "curioso"

> "Nosotros solamente somos los enviados de los espíritus."
> (El curioso José Flores Montalbo, Alto Santana)

El médico tradicional, *par excellence* es el *curioso.* Es el máximo representante de la medicina Zenú. A los curiosos los llaman también "botánicos", "ceteros", o bien "orineros". Mientras el primer término se refiere a su conocimiento botánico y tratamiento a base de plantas medicinales, el segundo alude tanto a su conocimiento de "secretos" (las "cetas") como de la curación de la "ceta", finalmente, el tercero, a su método de diagnóstico por medio de "ver los orines" de los pacientes. La palabra "curioso", a su vez, tiene los significados siguientes: como Reichel-Dolmatoff (1961:297) anotó, este sustantivo se deriva del verbo "curar". Sin embargo, a mi juicio hay otras connotaciones

más: el "curioso" es un hombre (raras veces una vieja) "curioso", ya que sabe los modos de prevenir y curar las enfermedades "curiosas" y raras causadas por ciertos espíritus. Además, él puede "ver" las enfermedades, los agentes espirituales patógenos en los orines de los pacientes. Igualmente, él sabe las "cetas", los secretos y oraciones que vienen de la misma tradición indígena, mezclada muchas veces con la magia europea. Un rasgo característico del "curioso" es que este es muy "curioso", siempre interesado en los animales y las plantas, los astros y las enfermedades, para aumentar su conocimiento intelectual de las cosas (sobre todo ocultas) que la gente común no consigue entender nunca, para desarrollar así su pensamiento[30]. Por esto, el curioso visita los montes ("lugares vírgenes") durante las "horas malas", para comunicarse con los encantos, o bien los curiosos fallecidos que reposan en las cuevas sagradas. Estos espíritus fungen como sus espíritus ayudantes o bien guardianes. En las horas malas, él puede ir al cementerio para efectuar sus ritos secretos de magia. Falta añadir que la mayoría de los curiosos viven en los "montes", verdaderas 'regiones de refugio' de donde viene el mismo viento de monte (ceta), donde reinan los espíritus vigilantes y la guerrilla, donde hay las culebras venenosas, donde suceden los casos de paludismo y leismaniasis. Resulta que el curioso tiene los mismos "atributos liminales" del chamán (ver Leach, 1978:92, s.), o, en las palabras de Taussig (1982), los atributos del *hinterland.*

Sociológicamente, a causa de sus "cetas", el curioso es una figura "ambivalente", como la conocemos de la literatura etnográfica sobre el chamanismo suramericano (ver Chevalier, 1982:421; Gebhart-Sayer, 1987:180, ss.; Guss, 1982:261; Métraux, 1967:100; Reichel-Dolmatoff, 1986a:104, ss.; Wilbert, 1972:74;et alii). Es un hombre muy respetado por la gente común. Por otro lado, la misma gente le tiene miedo, ya que él sabe las "cetas" que puede usar para hacer los daños. En la opinión de sus compañeros, él puede hacer la magia a cualquier persona, siempre y cuando coja "rabia" contra "Julano de tal" o no le paguen bien un "trabajo". Por la misma razón, su clientela, por regla general, no viene de su misma vereda, sino desde "lejos": en el consultorio de Solangel Reyes en Chuzo, cada semana, los jueves y viernes, se reúne gente oriunda de Cartagena, del Chocó y hasta de Venezuela. Cuando ya va a anochecer, esa gente se pone nerviosa, ya que los montes son temidos como zona guerrillera.

La vocación: "tener descendencia"

"Tener descendencia": cuando uno llega a conocer a un curioso y le entrevista por primera vez, por regla general, en seguida aquél cita a sus padres,

abuelos, bisabuelos y hasta tatarabuelos para demostrar que su familia, ya desde tiempos remotos, tiene experiencia y fama en el mundo "curioso". Sin descendencia uno no puede ser, o bien volverse, curioso por su propia decisión. Aunque la "ocupación" del curioso es por herencia, siendo el pensamiento heredado por los padres, o bien abuelos, a uno de los hijos o nietos, sin embargo los curiosos siempre subrayan el hecho de una "vocación", que a su vez está íntimamente relacionada con la "descendencia". La pregunta: ¿cuál será el seguidor que "viene elegido por esto"?, contestan como sigue: Solangel Reyes comenta que son los astros los que indican si un niño recién nacido será curioso en el futuro. Todos explican que lo reconocen del comportamiento de los niños cuando ellos, por ejemplo, muestran un extraordinario interés en el trabajo de sus padres (abuelos), en el mundo encantado de las plantas medicinales. Otro criterio será su carácter de "ser reservado" lo que consideran como exigencia para su profesión en adelante, ya que los curiosos tienen que "guardar" las cetas secretas familiares. Sin estos "sacrifícios", todos los sacrifícios de los curanderos antepasados serían inútiles. La decisión respecto a esta pregunta - cual será el elegido entre los hijos - es de importancia primordial, ya que "no pueden ser dos".

El aprendizaje

Desde la niñez, los "pelaos", aproximadamente de los siete años en adelante, ya están aprendiendo con sus padres, o bien muchas veces con sus abuelos, que trabajan como curiosos. Empiezan a aprender paso a paso a distinguir las plantas medicinales y para qué sirven. Sin embargo, el horario de la recolección de cada planta - decisivo con respecto al poder de las plantas -, los ritos, las palabras (oraciones y secretos), las "cetas", el poder de diagnosticar las enfermedades ("clarividencia"), la adquisición de espíritus ayudantes, todavía les falta. El hijo no puede trabajar mientras su padre siga ejerciendo su profesión. "¡No pueden ser dos, sino uno sólo cumpliendo los deberes antiguos, la tradición!", comenta Solangel. Así, el aprendiz del arte curanderil todavía carece del gran "control" y dominio sobre las fuerzas cósmicas.

LA INICIACIÓN
Vuelo chamánico, prueba, transformación volviéndose clarividente

Cuando el maestro siente que va morir - los curiosos dicen que "saben" cuánto tiempo van a durar en este mundo -, viene el momento para comunicar el "pensamiento" (inteligencia, clarividencia) necesario para "manejar eso" al hijo elegido: esta etapa final de la formación del curioso tiene el sentido de "cambiar la materia de lo negativo a lo positivo", razón por la cual un curioso habla de una "transformación de lo negativo a lo positivo". El comenta que cuando su padre iba a morir, los dos fueron a las doce de la medianoche a un "paraíso", un "lugar solitario" de los montes. Se encontraron encima de un cerro, cerraron la vista. Entonces nació una tempestad (vinieron los encantos). Cuando abrieron los ojos, se encontraron ya en el "otro mundo", al lado de un cementerio donde había una fiesta: allí todo eran "cosas malignas", era Satán con su gente de brujos. Había mujeres desnudas, una "comunión" canibalística de la carne transformada de una mujer en pez, el "pacto" de los brujos futuros "con el demonio". Vieron escenas como las que conocemos de las pinturas de Hieronymus Bosch, era el infierno con sus tentaciones voluptuosas, que tuvieron lugar dentro del "círculo mágico". Entretanto, ambos curiosos se hallaron protegidos por otro "círculo", unidos con los curanderos fallecidos alabando a Dios, con canto y oraciones a nombre de Dios. Los brujos les llamaron a ambos y quisieron invitarles a participar en su fiesta. Pero ellos se quedaron. Cuando abrieron los ojos, se encontraron ya otra vez en la cima del cerro donde nació la tempestad. Ya eran las cuatro de la mañana. Así, la "prueba salió positiva", la "prueba" decisiva entre "curandero" o "brujo". Cuando llegue el momento de morir, este curioso tiene que hacerlo con su hijo.

Según otro curioso, él recibió "las siete plantas" por medio de las aberturas de su cuerpo: las orejas, la nariz, los ojos y la boca. Los otros curiosos no me contaron nada con respecto a su iniciación.

Contexto

"Para ser clarividente, uno tiene que salir del cuerpo, de materia al espíritu". Este comentario de un curioso, alude a un tema familiar del chamanismo sudamericano, al "vuelo chamánico" (ver Sullivan, 1988: 409, ss.). Ese motivo del "vuelo", lo describe Reichel-Dolmatoff (1988) en su estudio iconográfico para la orfebrería de los Zenúes precolombinos. Por cierto, uno no puede decir si los dos curiosos "volaron" en cuerpo, o si solamente su alma-espíritu ("Dream-Ego") voló. Otro tema chamánico será el de la "prueba". Sullivan (1988:399, s.) comenta la profunda importancia durante el aprendizaje del futuro chamán, en su excelente obra sobre el pensamiento mítico de los pueblos amerindios, de la manera siguiente:

"The ordeals deconstruct fixed patterns of thought and behavior in order to rearrange the novice's sense of things. The meaning of reality is questioned and reconfigured because the candidate's own perceptions are put on trial. Ordeals serve the goal of attaining a new spiritual state, a new level of encounter with sacred being, or a new quality of spiritual power…They are envisaged as means through which he or she passes into control over the experience of ecstasy and, at the same time, acquires powerful knowledge of the realms visited during ecstasy".

Por medio de esta "prueba", que implica la decisión definitiva del aprendiz entre curandero o brujo y, como hemos visto antes, el vuelo extático, el aprendiz tiene acceso al gran control, al poder chamánico que se basa en un conocimiento profundo respecto al mundo oculto. Una "trasformación totius substantiae" (Durkheim 1960:54) del aprendiz tiene lugar.

Mediante la "prueba positiva", el "vuelo" y la "trasformación", el aprendiz tendrá acceso a la "clarividencia", la cual constituye otro tema chamánico. Así los Akawayo llaman al verdadero chamán "eneoge", "el hombre que ve". "Ver" está relacionado, en este sentido, con la capacidad de reconocer el mundo oculto de los espíritus que la gente común no puede ver, ni por consiguiente entender (ver Butt-Colson, 1977:43). Además, los Siona (ver Langdon, 1992:53) distinguen a los hombres en tres categorías, según su pensamiento (inteligencia o bien clarividencia): "apenas un hombre" (la gente común que supone de unas pocas experiencias con yagé); "el hombre que ya salió de cuerpo" (que ya durante su éxtasis vió las entidades espirituales); "el hombre que ve". Ése será el maestro-chamán, quien representa la culminación del pensamiento chamánico, condición para el gran poder de controlar las realidades ocultas (respecto al "fractal" amerindio de la relación dialéctica de los fenómenos visibles y de la realidad invisible, comparar entre otros los ejemplos

que dan Baer, 1994:223, ss. de los Matsiguenga de Perú Oriental; Harner, 1972, 134, ss. de los Jívaro; Reichel-Dolmatoff, 1985:II, 194, ss. [el "pensamiento-aluna"] de los Cogui de la Sierra Nevada de Santa Marta).

Es la clarividencia la que facilita al curioso "ver los orines", esto quiere decir: diagnosticar las enfermedades por medio de los orines de sus pacientes. Sin esta capacidad, el curioso no será curioso de ninguna manera, no podrá ejercer su profesión. Entretanto, es exlcusivamente por medio de la clarividencia que los curiosos pueden ver los agentes patógenos (los espíritus) que enfermaron a la gente. Exclusivamente debido a este poder, el curioso tiene la capacidad de comunicarse con la realidad invisible, el mundo mítico de los encantos (ver el ejemplo que un curioso da en la historia sagrada de cierta laguna encantada).

Hay un curioso quien comenta que durante esta "transformación de lo negativo a lo positivo", el "pensamiento" de su padre o de todos los curiosos de la tradición curanderil de su familia que efectuaron la transformación en el pasado, - el "pensamiento" de su descendencia entera -, se transfirió a él mismo. Después, él ya empezó a "trabajar".

En cuanto al relato de otro curandero (ver arriba), supongo que aquí encontramos el tema chamánico de "plantas maestras", o bien "plantas que enseñan", como lo describió Luna (1982/83, 1986) en sus estudios sobre el chamanismo mestizo de la Amazonía peruana. Estas plantas (o bien sus "dueños"), sobre todo plantas con cualidades psicotrópicas como yagé, tendrán un espíritu muy poderoso que fungen como espíritus ayudantes (o bien guardianes) en la vida futura del chamán. A mi juicio, el hecho no es tan importante, pues en el caso de los curiosos Zenúes no se trata, por lo menos al parecer, de plantas alucinógenas.

Sueño y visión[31]

Entretanto, la "clarividencia" curanderil no solamente está relacionada con los poderes diagnósticos de "mirar los orines". Los abuelitos tuvieron el conocimiento de las plantas medicinales, de curar la ceta por medio de una revelación del mismo Dios. O sea, Dios les dio ese conocimiento para saber cómo se iba a reprender a ese espíritu "saeta", y les dio las plantas durante el sueño. Además, los espíritus guardianes les aparecen a los curiosos en sus sueños, les dan consejo, les ayudan en curaciones, les muestran las plantas que tienen que aplicar y el lugar dónde crecen les facilitan la búsqueda de objetos perdidos, les cuentan quién causó un "daño", quiénes son los "brujos". Así lo comenta José Flores Montalbo, a quien ayudan el "maestro divino" Jesús Lo-

pes y su abuelito fallecido, que ya trabajaba como curioso y le enseñó su "pensamiento".

Es durante los sueños cuando el espíritu-alma sale del cuerpo y asciende a la región cósmica del cielo. Así, una encanta ("mona") guió a la cetera Santa Eustoquia cuando ella estaba gravemente enferma. Esta mona la guió desde la costa del mar Caribe, Coveñas, por un camino de oro al cielo, donde todos estaban vestidos como las monjas de Los Vidales. Allí todo era de oro. Empero, los de arriba la hicieron volver, ya que todavía "no era tiempo". Al despertar, ella encontró a sus familiares llorando.

Cuando los curiosos están por salir para el "otro mundo" de los encantos, a fin de comunicarse con ellos, "se encantan". Una anciana cuenta que un curioso se había metido en una cueva del cerro Vidales para visitar los encantos. Sin embargo, los espíritus ya habián huído. Si bien en los patios de los curiosos se hallan los así llamados "chamicos" (Datura sp.), no sé si desempeñan un rol en el curanderismo Zenú comparable a la función importante de alucinógenos en otros chamanismos sudamericanos. Cierta laguna "encantada" está cubierta de azucenas (Liliaceae), la "flor maravilla de la luna del día" (Venus) que un curioso menciona con frecuencia en sus oraciones. De otra parte, sabemos por la arqueología (frescos de Teotihuacán y algunos códices de Mesoamérica) que el uso cúltico de "nymphea", como alucinógenos en las culturas mesoamericanas, es muy probable (ver Embodem, 1982:605, ss.). De todos modos, por el momento esto será especulación hipotética.

EL GRAN PODER DE LOS CURIOSOS
"control", "dominio"

"…shamanism is a quest for knowledge,
and knowledge of the sort they seek,
is power".
(Langdon, 1992:42)

Otro "leitmotiv" en el curanderismo Zenú es el "control": según el pensamiento de los curiosos, el hombre tiene que cuidarse con respecto a los alimentos que consume para evitar enfermarse. Cuando el hombre come mucha grasa de los cerdos, o toma demasiado alcohol, como siempre lo hacen durante las "borracheras" de las fiestas, entonces tiene que corregir esos "excesos" mediante una "dieta", por medio de ayunar: esta dieta hace reducir los efectos nocivos para el organismo humano. Además, "control" se refiere a la regla de conducta del curioso de "ser reservado" con respecto a las "cetas" familiares de su descendencia. Tercero, es por medio del conocimiento del "horario" de las plantas medicinales del monte, de los ritos y oraciones de la recolección de las plantas, que el curioso puede manejar, o bien "controlar", el reino vegetal, el mundo de los espíritus vigilantes, o bien, a los "dueños" de las plantas. Exclusivamente el curioso sabe la hora en que cada planta individual tiene toda su "fuerza" o "poder". Además, apenas él conoce las "cetas" para "preparar" cualquier planta. Ese conocimiento, le facilita los "milagros" de sus curaciones. "Y para ser curandero, uno tiene que saber eso", comenta Solangel.

Para ejercer el "gran control", el curioso necesita la "clarividencia" adquirida en la última fase de su formación. En lo que se refiere al tratamiento de las enfermedades, él conoce los sistemas clasificatorios, tanto de las enfermedades como de las plantas medicinales, en su variación "calor" y "frío", "dulce" y "amargo", asi también como sus "colores" (amarillo, negro, gris y rojo)[32]. Estos sistemas clasificatorios, pueden divergir con respecto a las tradiciones familiares, así como también de las relaciones interétnicas del curanderismo (si las hay)[33].

Contrariamente a la gente común, el curioso puede manejar los encantos; sea que tenga el poder, por medio de sus "cetas", de dominar el encanto de

cierta laguna para que ella le ayude a hacer sus curaciones milagrosas; sea que conozca los palos aparatosos, y pueda defenderse contra ellos por medio de ritos y oraciones secretas. A los espíritus vigilantes de las plantas poderosas del monte, al "otro mundo" de los encantos, que particularmente reinan durante las "horas malas", él las domina por medio de sus "cetas" chamánicas.

Al contrario de "Julano de tal", el curioso sabe protegerse contra el "viento" y los "daños": sus "seguranzas" consisten en sus "cetas", ese conocimiento particular, en mayor parte heredado. Raúl Mejía siempre lleva tres "corales" (semillitas rojas del "cantagallo") "preparados" que le garantizan que ni el mal ni el espíritu maligno entren a su cuerpo. En su bolso, carga un trocito de metal ("ácido úrico" o bien "alzobe") "para que nadie me eche daño y para estar preparado contra los espíritus malignos de alguien que me quiere matar", como él comenta. Solangel tiene una botella que contiene la "contra" para los daños de otros curanderos, su planta y arma más poderosa a la que debe todo, toda su vida. José Flores Montalbo conoce la "oración de tres divina persona y yo somos cuatro", que le protege durante sus viajes. Mediante su conocimiento del procedimiento de los "daños", los curiosos pueden diagnosticarlos y, por regla, controlarlos, "contrarrestrar los poderes de otros curanderos cuando ellos quieren hacer mal". Por la misma razón, ellos mismos a veces son temidos por sus compañeros, ya que es por ese conocimiento "mágico" que ellos pueden curar y, al mismo tiempo, hacer hechicería.

Es ese conocimiento, o bien ese pensamiento particular, el que concede al curioso Zenú el gran control, el dominio "para manejar las fuerzas cósmicas" (Langdon, 1992:52, con respecto al chamán de los Siona).

LA “DIETA” DEL CURIOSO
“Ser virgen” y la “mano caliente”

Cuando el curioso quiere ponerse en comunicación con el mundo espiritual (consultando a sus espíritus auxiliares y guardianes, visitando los encantos, cortando o bien preparando las plantas, haciendo sus curaciones), él debe “ser virgen” (Solangel), “ser santificado” (Mejía). Tampoco uno puede cortar las plantas poderosas del monte “con la mano caliente”. Esto quiere decir que, por ejemplo, los días de la recolección de las “medicinas” el curioso debe guardar la “dieta”: ayunar, no tener relaciones sexuales, ni tener malos pensamientos ni decir malas palabras (maldiciones). Especialmente en los tiempos de cuaresma (Los siete viernes de cuaresma, la semana santa, el viernes santo), cuando los curiosos recolectan sus plantas medicinales, las preparan para guardarlas un año, preparan sus contras y entran en comunicación con los santuarios de la misma naturaleza, ellos tienen que hacer muchos “sacrifícios”. Como ‘sacrifício’, no solamente les valen sus prescripciones dietéticas, sino también sus “oraciones”, como por ejemplo la “oración de todos los sacrificios que tenemos que hacer para ser curanderos”. Por esta razón, el curioso va a los “lugares vírgenes” y solitarios, se concentra y mira al cielo haciendo sus ritos secretos. Esta oración sirve para prepararse, a fin de visitar los “templos ocultos” (cerros, cuevas, lagunas) y “desarrollar la inteligencia o clarividencia”.

Contexto

La abstinencia sexual y el ayunar forman “topoi” bien conocidos de la literatura etnográfica en torno al chamanismo sudamericano. La antropóloga alemana Gebhart-Sayer (1987:184, ss.) formuló la hipótesis de que esa dieta tendría como objetivo “asimilarse la persona humana al mundo vegetal”, de ponerse “igual” el chamán a las plantas “frugales”, “asexuales”. Sin embargo, hay que tener en cuenta, en este respecto, lo que dice Langdon (1992:57,s.) de los Siona: cuando el chamán visita a la dueña del yagé durante su viaje extático, ella lo “adopta” como su “hijo”, ya que ella es la madre-jaguar de todos

los chamanes. Más tarde, las mujeres-jaguares le nombran como "marido". O sea, que aquí tratamos un aspecto muy fundamental que se refiere a las relaciones íntimas entre el chamán y sus espíritus guardianes auxiliares, un aspecto que Reichel-Dolmatoff (1986) ha analizado con profundidad en sus obras maestras sobre el chamanismo de los Desana: las actividades sexuales, inmediatamente antes de visitar el mundo encantado, hacen "rabiar" a los encantos, los encantos se ponen "celosos" y "furiosos". A mi juicio, esto quiere, decir según el pensamiento amerindio, que los indígenas se imaginan, o sea construyen, la relación entre el chamán y sus espíritus "aliados" según el modelo social de relaciones interhumanas. Así, los jaibanaes de los Emberá conciben y nombran a sus espíritus guardianes/ayudantes ("jais") como "familiares" (ver Pardo, 1987). Según las circunstancias, tanto en el caso de "adoptación" como "hijo", o de encontrarse con sus mujeres espirituales (comparable a un "matrimonio" entre el chamán y los seres espirituales), estará claro que el hombre no puede venir "ensuciado" de "otra" mujer (su mujer humana de este mundo). Es decir, él debe venir "santificado", purificado.

Sin embargo, "ser virgen" también incluye otros aspectos: el hombre "ensuciado", o de mujer o de ciertos alimentos, puede atraer espíritus malévolos (como los de la ceiba lupuna). Es porque los espíritus, con frecuencia se alimentan del "olor".

No se puede cortar las plantas "con la mano caliente": dentro del sistema de calor y frío, el concepto de "espíritu", o bien fuerza vital, la sexualidad contiene algo de "calor". Cuando el hombre visita al mundo de los encantos, corre el riesgo de perder su equilibrio entre calor y frío debido al encuentro con los espíritus. O, en las palabras de Franz Faust (1996:141): "Quien se dirige hacia allá, necesita un nivel de fuerza vital bien equilibrado".

Los espíritus auxiliares

Los espíritus ayudantes son "iluminados por Dios". Por medio de ciertas oraciones, ofrecen un servício completo, "guiados por Dios mismo" (Reyes).

Como espíritu auxiliar de Solangel Reyes, funge por ejemplo "Pielroja", un "sabio antiguo de la frontera de México". La estatua de este espíritu que se encuentra en el santuario de Reyes lleva una corona de plumas en su cabeza. Recuerda a una imitación de los Sioux norteamericanos y tiene la misma imagen de los "indios Pielroja" que se ve en los paquetes de la marca tabacalera colombiana del mismo nombre. Otro "aliado espiritual" es el espíritu guardián (vigilante) o, como lo llama también el curioso, "ángel", de una laguna

encantada, un encanto con la figura de un "ciempiés de oro", que hace los milagros de la curación de enfermos graves. También le asisten los santos, como Santo Domingo Vidal y Don Gregorio Hernández[34]. Además, él imagina los así llamados "amines" como espíritus ayudantes. Contrariamente, la gente común dice que esos "animalitos" serán "cosas malignas" que uno tiene que "alimentar" con pequeñas moneditas, para que traigan trabajo, mujeres y plata a su dueño. Sin embargo, esa misma plata se le escapa entre los dedos al dueño, y las relaciones sexuales con las mujeres no dan descendencia[35]. Aparte de eso, Solangel cuenta con ciertos "animalitos misteriosos muy pequeños"[36], como el puercoespín[37], la "pata de chumulet" (?) con las "lágrimas de San Pedro" (Coix lacryma-Jobi L., Gramineae)[38], el "coral amarillo" (?) y el "colmillo del mapurito" (Conepatus)[39], que combate parálisis, desmayo y susto. Como espíritus auxiliares del reino vegetal, le ayudan la "flor maravilla": ella abre sus flores amarillas con los rayos del Sol Dios. Por otra parte, la "flor de la tierra", un hongo que crece en lugares donde cortaron ciertos árboles cuando empieza el verano, sirve para desarrollar la inteligencia. "ñame tunga" sirve para la curación de enfermedades de la mente. Supongo que los curiosos reciben ciertas plantas muy importantes que les ayudan en su ocupación durante la iniciación por medio de las aberturas del cuerpo (nariz, boca, orejas). Esta información me fue suministrada por otro curioso.

Los espíritus ayudantes del curioso José Flores Montalbo, constituyen los santos "San Simón de Ayuda", "Jesús Lopes Bendito" y "su adorada Juanita Poderosa". Jesús Lopes es el "maestro divino", el "jefe natural de las medicinas". Pero oigamos como José Flores Montalbo mismo cuenta la historia de su "maestro":

> "Jesús Lopes fue un jóvenes que no había pecado. Lo encontramo en una historia. Él vivía en la montañas donde estaba la casa blanca. Entonce cuando él murió en la montaña la familias lo enterraron en el medio de la montaña porque no había cementerio y es como él no había pecados, él era un santos. Después le hicieron una bóvedas, y le hicieron una casa dentro del medio de la montaña, los familiares. Jesús Lopes y Juanita Poderosa son los dos apóstoles que nosotros adoramos en toda la creencia y en toda la fés. Entonces él era un jóvenes que nunca había pecado, fue sagrado y por eso es que el que cree en él lo ayuda, y le advierte las cosas y lo dirige en el pensamiento las cosas que se puede hacer o que no. Así es que esto fueron lo recuerdo de Jesús Lopes Benditos y su adorada Juanita Poderosa. Son los imágenes que ayudan a uno, son las imágenes que dan entendimientos y quitan el mal y entren el bien. Y él es el maestro de la planta, él da instrucciones a las plantas, los poderes sagrado a

las cosas que se han mal contaminada, él dirige como buen maestro Jesús Lopes Benditos."

En mi juício, Jesús Lopes y Juanita Poderosa, corresponden a Jesucristo y la Virgen María que el curioso transforma en santos campesinos indígenas. Ese espíritu guardián, que José Flores heredó de su abuelito curioso fallecido, contesta a él cuando dirige sus oraciones al "santo": entonces baja la voz de él (del cielo) como si fuera el mismo Dios. José Lopes le aparece en sus sueños y le da consejos en todas las decisiones de su vida. Cuando yo, por ejemplo, había invitado a José a visitarme en mi casa arrendada en Tolú, él tenía que preguntar antes a su espíritu guardián si podía ir.

El espíritu ayudante de Raúl Mejía es el "majestrán de las plantas": este le permite cortar las plantas. A todos los curiosos, les ayudan los espíritus de sus padres y abuelos muertos que fueron curiosos. Los curanderos buscan entrar en comunicación con sus curiosos familiares fallecidos, por medio de invocaciones, o bien en sus sueños.

Las parafernalias

Todos los curiosos cuentan con parafernalias, que les sirven en la curación de los enfermos. Así, Solangel Reyes posee una casa propia, un "templo" para las consultas, que se encuentra al lado de su domicílio en Chuzo. Después de la sala de entrar, uno llega al consultorio propio. Dentro de este cuarto, "lleno de ángeles", hay una televisora muy vieja que ya no funciona y ahora funge como su "santuario". En este altar, se encuentran tanto imágenes de sus espíritus ayudantes, o guardianes, como una representación simbólica de la cosmovisión Zenú: dos astros fabricados de papel satinado, uno de color de oro, otro de color rojo brillante y resplandeciente, están fijados en la pared de arriba de la "mesa". Simbolizan los astros personales del curioso, o valen como transformaciones de la fuerza espíritual de los "mohanes" (curiosos) fallecidos, del padre y abuelo, o sea que representan a los Dioses Sol, Luna, Luna del Día (¿Venus?). La mesa siempre está adornada con flores bellas.

En la mesa hay una foto de su padre, además del santo "San Gregorio Hernández". También se encuentra allí la estatua de otro espíritu aliado llamado "Pielroja": sus manos tendidas fungen como "bandeja" para las ofrendas que los "seguidores que tienen fe a mí" deponen allí (así, por ejemplo, dólares y bolívares venezolanos) "en honor de ese sabio". Él dice que estas ofrendas ya se convirtieron en "reliquias" y "cosas sagradas muy personales" pertenecientes a Pielroja. Es por medio de estos regalos que se consiguen curacio-

nes, negocios y buena suerte, tanto para el curioso como para los pacientes, ya que "Pielroja abre las puertas". Resulta que una postal de la "torre china" del "jardín inglés" de Munich que yo había regalado a Reyes, ¡el otro día estaba en las manos de Pielroja! En este altar, se encuentra también su "contra", a la que debe todo su poder, como él explica. Lo protege contra tragos preparados de otros curiosos que le podrían envidiar por éxitos en su trabajo.

"Cortar las plantas" - "fuerza" y "poder" de las plantas

Las "cetas" de los curiosos les permiten controlar y dominar el mundo espiritual de las plantas: son exclusivamente los curiosos quienes saben el "horario" de cada planta, la hora de cortar, cuándo el "dueño" concede su planta, cuándo la planta concentra todo su poder. Sin embargo, uno tiene que consagrar ("preparar") las plantas por medio de secretos (oraciones y ritos) o bien, como ellos dicen a veces, "bendecirlas". Mientras toda persona común puede coleccionar las plantas "caseras", estiman el cortar las plantas de los montes como acción peligrosa. El curioso Raúl Mejia explica:

> "Y en esa hora que uno lo va a agarrar todos los espíritus también están rodeados a no dejarla salir y uno tiene que reprender todos esos espíritus por medio de la oración que uno le pone".

Para evitar correr el riesgo que los espíritus de las plantas le "matan" al curioso, él debe ir "preparado", "muy santificado" (Mejía) a los montes: "ser virgen" es la frase con la cual comenta Reyes esa condición necesaria del curioso. En este complejo de ideas, también hablan de que al curioso no le está permitido acercarse al poder de las plantas "con la mano caliente": él tiene que "dietar", cortarlas "en ayuno"; no puede tener relaciones sexuales ese día. Como las plantas son consideradas como "seres vivos", uno tiene que "ofrecerles" un "sacrifício" en forma de una oración, como explica Reyes. Además, hay plantas que son tan poderosas que uno tiene que observar un proceder muy ritualizado y elaborado: cuando el curioso corta, por ejemplo, "la hoja de viento" (que se llama también la ceta, y que al mismo tiempo cura la ceta) va a las doce de mediodía, una "hora mala" en la que dominan los encantos, para el monte y le prende una vela a la planta. Le reza una oración y pide licencia al espíritu, o bien al "dueño" de la planta, para que le permita al curioso cortarla. Cuando la "planta" le contesta que sí - el curioso "oye" la "voz" del espíritu" - regresa a la "hora mala" de las seis de la tarde para quitarle un pedacito de su raíz, tallo u hojas. Cuando José Flores Montalbo le hace entender a la planta (a su "espíritu", a su "dueño"), por medio de sus oraciones, que en

realidad no son sus voces (rezos) ni sus propias manos las que rezan o cogen la planta, sino las voces o manos de sus espíritus ayudantes, José Lopes Bendito y Juanita Poderosa, en mi interpretación, se trataría tal vez de una "comedia inocente" ("Unschuldskomödie") en el sentido de Karl Meuli (1946): suponiendo que las plantas son seres vivos a los cuales uno tiene que hacerles sacrifícios en forma de una oración (ver arriba), entonces ese "coger" tendría el significado profundo de una intromisión, o sea transgresión ("Eingriff") en el cosmos, acción comparable tal vez al matar la presa de la cacería, o bien víctima en los rituales de sacrifícios; por consiguiente, "culpa" ("Verschuldung") del hombre (ver Goetz 1933). El culpable/causador de esta acción "sangrienta" (el cortar las plantas) le transfiere, por medio de las invocaciones, la culpa a sus espíritus ayudantes/ guardianes, José Lopez Bendito o Juanita Poderosa - según la teoría de Stephen Tambiah, el "poder de las palabras mágicas" consiste en que su declaración/ enunciación ya implica hacer efectiva la acción- (compare al "acto performativo" de las palabras mágicas; Tambiah, 1968, 1987). Esto garantiza que el curioso se previene de la "venganza" del espíritu, o dueño espiritual de la planta en cuestión[40]. Por medio de sus palabras sagradas, se efectúa una identificación de las voces y manos del curandero con las voces y manos de sus espíritus ayudantes; así que, en realidad - mejor dicho, en el pensamiento propio de José Flores Montalbo -, son sus espíritus auxiliares o guardianes los que realizan las acciones sagradas, garantizando de este modo la bendición de las plantas (él usa frases similares en el tratamiento de los enfermos, la curación).

Los curiosos utilizan palabras distintas para la recolección de las plantas medicinales (dañadoras) de los montes: algunos hablan de "recoleccionar", o bien "cortar" las plantas; otros, de "agarrar", "arrancar" o "coger". Según mi entendimiento, estas últimas frases aluden a un pensamiento "mágico" del dominio forzoso, muy activo, del reino vegetal y sus espíritus (encantos, o bien "dueños" de las plantas). De vez en cuando, el curioso tiene que "robar" ciertas plantas "invisibles" para tener un adelanto en el combate contra la hechicería. Con respecto a los "purgantes", el modo de cortarlos define su método de operación: si el curioso los arranca "para arriba", tienen un efecto "vomitivo"; si, al contrario, los corta "para abajo", expulsan el mal "para abajo" (dan diarrea), como muestra el ejemplo de la "bajagua".

De importancia primordial en este complejo del curanderismo Zenú, es el conocimiento de "los poderes de la luna". Con la luna nueva, uno no puede cortar ninguna clase de plantas, porque en este tiempo las plantas se encuentran "sin fuerza", están "vidriosas": "La luna le pone correr agua por todo el cuerpo, y si uno corta una planta, le cae polilla bastante, se le pudre". (Me-

jía) "Todo está débil, es como un momento de descanso". (Flores) Así, comentan que el tiempo más propicio para cortarlas es la "luna menguante" (llaman también "menguante" a la luna llena). Con respecto a los tiempos del año, prefieren los siete viernes de la cuaresma, el viernes santo a las doce del mediodía, y la semana santa. En este tiempo recolectan, preparan y guardan sus "medicinas", que sirven para un año. Además, exclusivamente durante la semana santa el curioso puede traer ciertas plantas muy poderosas del monte, como por ejemplo el "gigantón morado", a su "cultivo" (jardín medicinal), cortándolas y plantándolas con el "círculo mágico", usando ciertas invocaciones secretas. Hay que hacer hincapié en que, durante la semana santa, siempre domina la luna llena.

Al parecer, hay diferentes ideas religiosas con respecto al origen del poder de las plantas. A mi pregunta: "¿Qué les da fuerza a las plantas?" me dieron respuestas distintas. En contraste al curioso Raúl Mejía, los Reyes afirman que es el "astro de los ángeles", "nuestro abuelo", el Sol Dios al que "antes" los Zenúes veneraban como Dios Ninha[41]. Solangel me lo explicó de la manera, siguiente: cuando uno pinta un carro, se necesita el sol. De la misma manera el sol da "toda la energía, la fuerza, la esencia de la planta". Por consiguiente, cortar las plantas en la "época de lluvia, de sombras" (durante el invierno) - a los "espíritus malignos" (encantos y espíritus de personas que murieron una "muerte mala") también llaman "sombras"- sería imposible. Por lo menos, las plantas solares y calientes deben ser cortadas a mediodía: a esta hora acumulan todo el poder "positivo" del sol. En cambio, las "ceteras" trabajan "con la luna", o bien las plantas lunares, las cuales cortan a las seis de la tarde (en las horas lunares). Además, la luna del día (Venus), venerada como diosa Uhrira por los antiguos, tiene su hora y planta: cuando la azucena florece a las cinco de la mañana, tiene todo su poder.

Resulta que las oraciones de los curiosos, para cortar y preparar las plantas, se dirigen a distintos "dueños" espirituales de la vegetación: Reyes reza al "astro divino" Sol y a la "estrella matutina" (Venus); Mejía, al "majestrán de las plantas", a "Dios", la "Virgen María" y la "Madre Naturaleza"; José Flores Montalbo, a "Jesús Lopes Bendito" y "Juanita Poderosa" (los entiende como apóstoles, como Jesucristo, o como la Virgen María); "Santa", a San Cipriano. Al parecer, estas diferencias del pensamiento resultan venir de otros pueblos indoamericanos, ya sean de tradiciones familiares distintas del curanderismo, o de procesos de 'sincretismo' religioso (o sea de posibles relaciones interétnicas entre los curanderos Zenú y chamanes).

El poder de las plantas

Según el sistema etnobotánico del curioso Solangel Reyes, hay plantas lunares y plantas solares: él tiene que cortar las plantas lunares en la hora lunar, desde las seis de la tarde en adelante. Al contrario, colecta las plantas solares a las doce de mediodía, cuando tienen todo el poder positivo, todas las fuerzas de los rayos del Sol Dios. Parece que esta clasificación etnobotánica, depende del aspecto físico de la figura de las hojas de las plantas y del lugar de su crecimiento: estas circunstancias determinan el sexo de las plantas y su "temperamento". Mientras que las plantas lunares muestran hojas redondas, se encuentran en sitios de agua viva, son frescas y "hembra", las plantas solares tienen hojas acuminadas, crecen en lugares rocosos, sobre todo en los cerros que constituyen lugares expuestos al sol, son calientes y "macho". Según las informaciones que obtuve de Don Reyes, las ceteras trabajan sobre todo con plantas lunares y los curiosos con plantas solares.

José Flores Montalbo distingue entre plantas que uno tiene que coger "con el rayo del sol" y plantas que coge "con el rayo de la luna". A las seis de la tarde y a las doce de medianoche, él recolecta las "plantas invisibles" - el curioso tiene que robarlas, las "roba" sin mirarlas, o sea, las coge "de atrás"-. Ese método de robar, es "para uno tener un adelanto", para combatir la hechicería, para curar las personas que están con viro" (sufren de la ceta). Plantas robadas, cogidas con el rayo de la luna, serían, por ejemplo, la "guajira chocoana" y la "tigrona": ambas combaten los daños. Con el rayo del sol, sin embargo, coge las "plantas claras" y "amplias". El "cabece negro", por ejemplo, es una "planta muy sagrada, porque ella combate todo lo que es espíritu maligno". Además, este curioso clasifica las plantas medicinales entre "plantas débiles" y "plantas fuertes, activas". Mientras plantas débiles, como por ejemplo la "albahaca", son plantas típicas de la medicina casera, las plantas activas y sagradas, como "malambo", "cabece negro", "solita", "caspín", o "la hoja del chimpín", que todas pertenecen a los "montes", "trabajan solo". Como los otros curanderos Zenúes, José Flores Montalbo recolecta y "prepara" las plantas medicinales los Siete Viernes de Cuaresma, sobre todo a las doce del mediodía, ya que entonces "guardan la misma fortaleza durante un año". En la semana santa, todas las plantas, todas las cosas, son sagradas. Hay que añadir que, durante la semana santa, la luna tiene todo su poder, ya que en este tiempo siempre domina la fase de la "luna llena".

Para el curioso Raúl Mejía Hernández, proveniente de Tuchín, el Sol no juega ningún poder con las plantas. En contraste con el comentario de Solangel Reyes, Raúl dice que por, regla general, y aparte del Viernes Santo, no co-

ge plantas a las doce de mediodía. Aún si el día está con temperatura alta, no la puede coger ninguno, porque a esta hora esa planta es muy "furiosa y puede matar a uno mismo". Sin embargo, si la temperatura está baja, se la puede coger. En esa hora mala, todos los espíritus también están rodeados para no dejarla salir, y uno tiene que reprender todos esos espíritus por medio de la oración que uno le pone. Aún cuando necesite urgentemente la planta, tiene que velarla primero antes de arrancarla, o bien regarla con agua bendita. Tampoco puede cogerla de noche, y si la coge, uno tiene que saludarla como a un humano y pedirle permiso a la Madre Naturaleza para poder arrancar un ramo de cualquier planta de noche. Cuenta también de los poderes de la luna sobre la "Madre Naturaleza".

Pensamiento del curioso Solangel Reyes

plantas solares	plantas lunares
hora de recolección: hora solar (a las 12 del mediodía)	hora de recolección: hora lunar (de las seis de la tarde en adelante)
hojas acuminadas	hojas redondas
lugares: cerros, lugares rocosos (expuestos a los rayos del Sol Dios)	lugares: "agua viva" (al margen de los ríos, a la orilla de ciénagas y lagunas)
sexo: macho	sexo: hembra
temperamento: caliente	temperamento: fresco
plantas de los curiosos	plantas de las ceteras
poder de las plantas: "Astro Divino" (Sol Dios)	poder: Luna

Pensamiento del curioso José Flores Montalbo

plantas "con el rayo del sol"	plantas "con el rayo de la luna"
plantas "claras, amplias"	plantas "invisibles"
hora de recolectar: a toda hora del día los Siete Viernes de Cuaresma, durante la semana santa	hora de recolectar: de noche (a las seis de la tarde, a las doce de medianoche) los Siete Viernes de Cuaresma, durante la semana santa
método de recolectar:	"robar", "sin mirarla"; "para tener un adelanto para combatir la hechicería"
sirve: "combate todo lo que es espíritu maligno"	sirve: "para combatir la hechicería"

plantas "fuertes, activas"	plantas "débiles"
"trabaja sola"	plantas caseras
alto grado de "espíritu" (p.e. amargo, "fuerte")	"débil"

Pensamiento del curioso Raúl Mejía

poder de las plantas: Luna, Madre Naturaleza, Dios, Virgen María, "Majestrán de las plantas"	El Sol no juega ningún poder
hora de recolección: durante el día (de ninguna manera a las doce de mediodía: las plantas se ponen "furiosas"; si uno las coge durante la noche, uno tiene que saludarlas como un humano y pedir permiso a la Madre Naturaleza)	
tiempo de recolección: Los Siete Viernes de Cuaresma, Viernes Santo, Semana Santa	

El médico picaduras de culebra, Concepcíon Barragán, con su botella de ron ñeque que contiene la "contra".

La mesa del curioso Don Solangel.

Cortando las plantas medicinales: el curioso José Flores Montalbo.

En el cultivo del médico picaduras de culebra, Miguel Ramos Villalba.

El curioso Raúl Mejía Hernández con su "contra": antes de combatir brujería (daños), él se protege tomando un trago de la botella que contiene a "Cecilia la Ciega", una culebra de la ciénaga que vive "oculta" en la tierra.

MATERIA BOTÁNICA
Los poderes de las plantas[42]

A continuación, presento un resumen de algunas plantas medicinales que utilizan los curiosos. Quiero hacer hincapié en el hecho de que, por el momento, no puedo dar los nombres científicos de las plantas en cuestión. En mi opinión, los antropólogos tienen que proteger el conocimiento colectivo de los pueblos indígenas, ya que es la propiedad intelectual de los indígenas hasta que ellos mismos hayan obtenido, ya sea las patentes o el pago, para evitar de esta manera el "robo", el aprovechamiento o el uso comercial de sus medicinas por parte de "los blancos" (sean consorcios euroamericanos o nacionales). Con esta decisión bien deliberada, me refiero a la resolución de la "Organización Indígena de Antioquia" (vea OIA, 1996), y a los comentarios críticos del etnobiólogo Darrell Posey (1990) sobre los derechos intelectuales colectivos de las comunidades locales, concernientes a sus recursos y conocimientos tradicionales.

La *singa mochila* sirve para la inflamación de la vagina y para curar enfermedades de los riñones. Se prepara con panela, preparan el tallo hervido (para bebida). Si se echa demasiado tallo al cocido, puede causar trastornos en los órganos sexuales. Se consigue esa planta cerca de lagunas, arroyos y en lugares húmedos.

Sígame sirve para curar hemorragia (en bebida), el tallo debe ser hervido con agua. Un tallo y dos Padrenuestros, a nombre de una persona, sirven para que regrese a la casa. Tres tallos y dos Padrenuestros sirven para alejar a las personas. Uno tiene que llevar los tallos de Sígame al cementerio. Allí, el curandero "sopla" los tallos reducidos a polvo hacia una esquina del camposanto.

El *gigantón morado* (Datura sp.) tiene tres poderes: La flor sirve para curar personas que sufren de asma. El enfermo tiene que fumar la flor secada. Si se trata de un niño, uno coge el humo y se lo echa a él. Las hojas sirven para calmar el fastidio "del alma", tratar depresiones y para "calmar" a ciertas personas. Uno seca las hojas, las prende y pone a la persona afectada a fumar

como un tabaco. El baño sirve contra espasmos. Además, el gigantón morado tiene un poder "mágico": utilizando el nombre de la persona, una oración y el "círculo mágico", uno arranca un tallo para conseguir que una persona se aleje. Para este fin, hay también otro procedimiento "mágico": cuando uno tiene un mal vecino, uno siembra esta mata con cinco centavos abajo del pié, a nombre de la persona rezando un padrenuestro. A medida que va creciendo la mata, se va alejando la persona también. En contraste con el gigantón morado, el "gigantón blanco" no tiene ningún poder.

Baños de *cudilla* sirven para curar los niños enfermos de mal de ojo, cuando una persona les hace daño con su "energía", con su "vista fuerte, mala".

Juan de la verdad (millo de perro) sirve para baños de los niños y personas cuando son atormentados por "visiones malignas", o sea, es una enfermedad que llaman ceta y que los médicos no conocen. Para esto se usa los tallos en baños. Para tener mejor suerte en los juegos de azares, se lleva los tallos en los bolsillos. Para los juegos (de barajas, para pelear gallo fino), se corta los viernes santos a las doce del día. Para esto, también se saca la raíz mayor el viernes santo a las doce del día.

Pito real (último real) tiene tres poderes: Uno tiene que hervir veintiún hojas en agua, la toma sirve para curar el estómago inflamado, para los nervios y para la mujeres después de alumbrar.

Higuerreta "saca el frío de descomposturas". Ese frío "hace rabiar al enfermo". La hoja se pone en la candela y se amarra en la parte fracturada. Para curar la varicela, se hierve y se da por toma (tres tomas por día). Además, la higuerreta "compone" personas de "mente desordenada": para esto, uno tiene que hervir esta planta, pero no con toda clase de agua, sino se va a los árboles grandes que almacenan agua allí (¿ceiba, bonga?). Con esa agua, se hierve y llega el sentido a su puesto.

El *bejuco San Juan* sirve para hacer una maldad de un compañero a otro. Cuando uno quiere 'disloquearle' la mente a una persona, se lleva este bejuco "con el nombre de la persona" delante de la iglesia, después detrás de un cementerio y se entierra en la cruz de un camino. Con esto, esa persona olvida todo (también sus oraciones y secretos).

Corta Alonso (bejuquillo) sirve para curar la vista y los "órganos de la nariz": se saca la raíz, se raya, y se le echa una miguita de agua y limón, después salen gotas. Corta Alonso es una planta tan poderosa que uno apenas la toma, siente un "amargo" en la garganta. Allí toma uno el poder de esta planta. Con la raíz y el cogollo de este bejuco, uno puede hacer volver a una persona que se fue de su casa y no piensa en regresar. Para esto, se va uno a las doce en punto a la mata, y cuando ella florezca le agarra su flor, entonces la

mata ya contiene una riqueza que es diabólica, ya está el espíritu maligno andando.

Mano de Dios sirve para contrarrestrar los poderes de otros curanderos cuando ellos quieren hacer daño. Sirve cuando una persona "sabia de secretos" viene a jugar con uno. Con este palo, se puede uno defender muy fácilmente. Para curar a los niños que tengan problemas de comportamiento, se cogen tres tallos el viernes santo, se los santigua y se les reza un Padrenuestro.

Mano de Jesucristo cura la fiebre alta con baños. Para esto, se hierve la planta.

Guacavó (cule pollo) sirve para curar el veneno de la culebra. Uno tiene que hervir y machacar la hoja y ponerla en la picadura. La hoja saca el veneno en seguida. Además, el guacavó sirve para curar "nacidos en el cuerpo" (forúnculos).

Muñeco (del sexo "macho") combate dolor de muela: se preparan siete tallos, se hierven y se coge "buche". Se hacen buches.

Salbia de monte sirve para curar los principios de tuberculosis: se hierve y se toma tres veces por día. También sirve para curar paludismo. Por regla general, los curanderos emplean la planta junto con el anamú.

Peralejo saca gases del estómago. Se prepara de la siguiente forma: se cogen tres hojas y se machacan para sacar tres gotas, y las tres gotas se toman.

Poleo alcanforado se utiliza en baños para curar resfriados.

El "hollejo" (la concha) del *guayabo* (árbol) se utiliza para hacer daños, preparado con otras plantas y animales (sapo, culebra). La concha con panela y leche sirve como vitamina.

Hierva mora con ñeque expulsa la amibiasis. Los curanderos mencionan otra planta, también llamada hierva mora, que al parecer constituye otra especie diferente: Esa la emplean para dolores de cabeza, "dolor en el cerebro", dolores de la espalda y molestias del estómago. De la planta sacan "curarina", que hoy en día ya llega procesada a la farmacia.

Balsamina cura la amibiasis. El tratamiento dura apróximadamente un mes.

Chupa "saca" el veneno de la culebra. Además, sirve para curar llagas infecciosas del "mal ponzoñoso" (culebras venenosas, ciempiés, arañas). La chupa echa abajo una "batata". Esa batata se raya para sacar el almidón, y con ese almidón, con ron ñeque y limón se cura la infección. Como el curioso "Santa" subraya, esa planta tiene el aspecto físico, la forma igual que una culebra, una mapaná.

Malba sirve para curar el mal parto y para bañar a los niños, para que les de el color (¿calor?) natural. Para esto, se prepara con leche y se usa en baño.

Cruzao utilizan para curar daños "cuando le pusieron secreto en la cabeza, una magia a la persona". Cogen los tallos y los meten debajo del colchón, o bien en la esquina donde está el enfermo. Rezan un Padrenuestro.

Guayabo montañero sirve para curar a una persona que tome alcohol y le haga daño. Uno coge la fruta de este palo, echa una guayabita de un sabor muy agradable. Se envasa, se le echa azúcar y se deja, se entierra en la tierra y, al término de siete días, se saca y se le da ese jugo para que le "componga" el estómago.

La *cariaca,* "más poderosa en la vida", sirve contra daños: para una "enfermedad supuesta" se coge la raíz. Y esto se hace con una vela prendida, hay que velarla primero para después agarrarla. Los ramos que quedan ya hervidos, se untan en la parte donde se encuentra el dolor, se encuentra la enfermedad, y eso hace expulsar el daño (p.e. "pipón"). Para una fiebre alta, se coge la hoja, se machaca y se saca una gota. Tres tallos sirven para conquistar el amor si uno, al cogerlos, menciona el nombre de la persona. Por otra parte, el palito de la misma planta cura infecciones.

El *ovejoncito* "quema grasa" cuando una persona está demasiado gorda.

Cruceto blanco sirve para curar picaduras de culebra, ciempiés y araña. Para esto, se raya el palo y se pone en la picadura con ron. Se le echa ron, y se le dan tomas con ron al picado de culebra. Sirve también para una persona que le hayan hecho maleficio. La "contra" constituye un trago amargo.

Para poder cortar la raíz o el tallo de la *hoja de viento* (también llamada *ceta* como la enfermedad o el espíritu saeta), el curandero tiene que colocar una vela prendida a las doce del día (una "hora mala") y pedirle un ramo a la planta. Raúl Mejía, subraya que la hoja de viento es una mata muy poderosa:

> "Este es una planta que no sé si será el espíritu maligno o será su poder. Este es una planta, cuando uno viene a buscar esta raíz o este ramo, oye una voz: ¿para qué quieres mi poder? Entonces yo le contesto: yo necesito para curar tal enfermedad. No me explico si esto será el poder de Dios, será el poder del Espíritu maligno. Esto yo no sé que pasará: cuando uno llega - ¿un milagro de Dios? no sé - se presentan unos remolinos así, porque esto cuando está uno sólo así unos vientos bastante que se presentan."

Sólamente después de "velar" la planta a mediodía, el curandero tiene el permiso de cortar la planta a las seis de la tarde (otra "hora mala").

Mientras un baño de las hojas de esta planta sirve para curar la fiebre, la raíz rayada combate el mal de ojo y el "viento ceta". Para esto, se frota el cuerpo del enfermo con la "esencia" de la hoja del viento con agua.

Para curar la hemorragia, se coge la hoja de la *sangrinaria*, se frota, se reduce a polvo y se echa en la parte donde esté la sangre suelta, y en seguida para.

Las hojas hervidas de la *Santa María,* en baño medicinal, sirven para combatir "mal enfermedad". Los curiosos también utilizan la planta para "cerrar", o bien "asegurar" las personas. En casos de "mal de ojo", se hace una cruz y se baña al niño. Cuando el niño reacciona, ya cambia sus poderes, lo que quiere decir que el tratamiento ha tenido éxito. Según el curioso José Flores Montalbo, la Santa María es una planta más sagrada que otras, como la Santa María Virgen es sagrada.

Cenicero de monte sirve para baños del viento maligno *(*ceta), "porque este combate el viento maligno".

Cabece negro (*guanacona, tíotío*) es una planta muy "fuerte" que trabaja sola. El cabece negro, en baño medicinal, es para el niño que tenga afición de monte o mal de ojo. Cogen tres cogollitos sin cocinar. Como baño, la planta sirve para las picaduras de culebra y las personas que tengan mucho dolor de cabeza. Se coge una libra de hojas, se las pila, se le saca todo el extracto, y se compone un "balde" de agua. Además, se le echa una botella de ron ñeque, para bañar a esa persona. Cocido, combate el viento ceta, la afición, y es una contra para la hechicería: cura personas 'envidiadas' que marchan mal en el trabajo. Se cocina el cabece negro con el eucalipto. Se le pone tres papeletas o una cucharada de azul, una cucharada de azúcar y tres tapitas de limón verde. Le reza un credo y un padrenuestro. Eso le quita la fiebre, esos malos pensamientos, y a la mañana siguiente "ya piensa" y le llega trabajo. La envidia es un "viro maligno" (¿idea de 'magia contagiosa'? Por otra parte, al "viento" llaman también "viro maligno"), pero esas plantas ayudan a quitar eso.

Anamú es otra planta muy sagrada, que utilizan para sahumerios en la casa para prevenir que ningún mal entre. Anamú cura personas que sufren de dolor de cabeza y "aires malignos". Se cocina la planta y se da baños al enfermo. También, se cocina las hojitas con panela y se la da a las personas diariamente, es una medicina vitamina. Piensan que anamú, en la "liga" con *orosús* y *salvia*, es un remedio contra cáncer e inflamaciones.

Cogollito sirve para curar tumor, inflamaciones, hinchazón en la pierna, en el brazo o en otra parte. Se cocina la planta, se muele bien molido y se

utiliza con un "tantico" de sal. Se busca la manteca de sal o aceite y se le pone un emplaste donde tiene esta hinchazón.

Bajagua sirve para personas que "se tapan", que "no funcionan", que "no expulsan". Se arrancan tres cogollos, pero "para abajo", y se los pone a cocinar, una tomita expulsa la planta "para abajo". Si, al contrario, se arranca los cogollos "para arriba", "expulsa para arriba" (da vómito).

La *hierba cimarrona* cura a las personas que tienen resfriados, que sufren de dolor en la cintura, dolor en el cuerpo, o que se hayan mojado o sofocado. Se cocina, agregándoles otras plantas más: el *toronjil morado, quitadolor* y *malambo*, se usa como baño.

El *achiote* es una planta que es sagrada y "fresca", porque el achiote es para quemaduras. La hoja de achiote se pone a hervir, entonces le da el baño de la hoja de achiote. Entretanto, los baños de la misma planta también curan la varicela.

La población indígena, usa la *majagua* para pintarse la frente, o bien la frente de sus burros o caballos con una cruz cuando participan en la fiesta de San Simón de Ayuda: la cruz azul es una 'manda' (promesa) al santo que ayudó a la gente o a sus animales cuando estaban enfermos. Con el azul de esta planta sagrada, pintan también las cruces para muertos (que sufrieron una "muerte mala", violenta), a las que uno puede ver a veces en las veredas. "El azul es un significado, el símbolo de la antiguedad: eso es para que los animales y las personas, todo el mundo, comulguemos todos junto", como explica Celedonio Padilla.

Baños del *caspín* combaten varias enfermedades: contra la tos ferina, se cocina tres cogollitos con la panela y se lo aplica al niño antes de desayuno, en una cucharadita. Cuando se trata de convertir el viento ceta, utilizan la planta como baño. Además, esta mata aleja las brujas, los "muertos fríos" y la hechicería cuando la plantan en los patios de sus casas.

La *tigrona* es un purgante contra "tragos preparados", para hacer botar cosas que uno 'tenga tragado' en el cuerpo: se prepara el almidón de la tigrona con agua de coco.

El *maíz negrito* (hablando de la *planta medicinal*, y no de la clase de maíz que cultivan) tiene tres poderes: la planta cura la "mentalidad loca", el "estómago perdido" y las heridas de los gallos finos. La misma planta aparta los espíritus malos de los niños, en especial la "energía" de "los ojos" (mal de ojo).

La *esponjilla es* una fruta muy amarga que crece en la ciénagas, sirve para curar la sinusitis y la angina. La hierven en agua y se echan unas gotas en boca o nariz.

Los palos de la *platiá* (árbol) y del *cedrón* (árbol) que crece en los cerros de Necoclí (Antioquia), convierten el viento ceta y los daños. Se los raya, y los purgantes expulsan el mal del organismo humano. Sobre todo, el *cedrón* es una toma medicinal muy amarga.

Membrillo es un arbolito que los viejos llamaban *justojué*. Cura "cosas diabólicas" y espíritus malignos. A las pequeñas semillas de la fruta del árbol, las utilizan para condimentar las sopas.

A La *mafafa, la* utilizan para hacer daños: debe ser "rezada" o "preparada" a la "mala hora", a las doce de mediodía.

Los *corales*, las semillitas rojas de una mata llamada *cantagallo* de las ciénagas, sirven como "contra": Para esto, el curioso tiene que cogerlas con el "círculo mágico", después las "prepara" con oraciones secretas. Estos corales "aseguran el cuerpo" contra espíritus malignos y "malos corazones" (hombres de mala intención): si su dueño encuentra a un enemigo, las semillas le cambian el pensamiento, convierten la rabia en amistad.

La *amarilla*, un árbol de los cerros cuyo palo interior es de un color rojizo, cura la ceta. Se raya el palo, después se le aplica al enfermo como baño, mientras el curioso reza al paciente.

Mechogán (*mandinga*) llaman al ramito del arizal (árbol): la planta produce un purgante muy fuerte. La usan cuando le sirven un "espíritu maligno" a alguien en forma de un trago preparado. La toma hace expulsar (vomitar) el mal al enfermo. La gente llama ese árbol *palo de cruz,* ya que el interior de sus ramitos muestra la figura de "cruz". Las flores rojas del árbol, hervidas en agua, paran la diarrea.

Mahte, la fruta de una mata que parece una castaña y florece a la orilla de los ríos, o bien en la costa marítima, sirven como "contra" mal de ojo y la pérdida de la sombra (alma) de los niños, también para "posesiones del demonio". Además, confiere "influencias de buena suerte, prosperidad". El curioso tiene que "preparar" las frutas, después se pone en el pecho y el bracito. Mientras que Teófilo Nieto utiliza mahtes blancos y verdes para "descargar los niños" que sufren de afición, Solangel Reyes usa exclusivamente los marrones de la misma especie, los cuales muestran una "cruz". Esta figura de "cruz", él la interpreta como que estos mahtes son "sagrados por Dios y la misma naturaleza", que vienen "del centro del mar, de un árbol sagrado". Además, comenta que "quién no tiene suerte, no los encuentra, como fuera de propósito". Hay que "preparar" los mahtes los siete viernes de cuaresma, con los siete evangelios, usando para este fin una reliquia, o bien una esmeralda, y poniéndola al centro del mahte. La población pescadora de Tolú dice que estos mahtes los trae el mar desde el golfo de Urabá o del Océano Pacífico al golfo de Morros-

quillo. Saben también que los curanderos Wayú de la Guajira los venden "preparados" en toda la costa.

Guachito (*coralillo*), la semillita de una mata de los cerros que florece en febrero y expulsa sus semillitas, "asegura" el cuerpo contra tragos preparados. Así que, después de veinte minutos, el estómago "cerrado" expulsa el mal. Comentan que estos coralillos son muy fuertes y duros para tomar. Cuando se los moja en agua durante tres días y se los fabrica en bracelete el viernes santo, sirven como "aseguro" contra el mal de ojo, y para la persecución de los encantos a los niños.

La *sábila* combate, tomada con ron, lombrices y dolores de cabeza. Uno puede observar las sábilas de flores amarillas sobre las entradas de las casas, atraen la suerte y previenen el mal de sus habitantes. La *sábila* fue importada desde África a América Latina.

La raíz del *cruceto* cura picaduras de culebra cuando la rayan.

Las hojas del *olivo santo* sirven como baño medicinal para las personas "controladas por el espíritu maligno".

La *cascarilla* es un árbol de los "montes": con sus "cascarillas" desahuman a los "ceteados". Cortan la cascarilla los viernes santos. La corteza (concha) del árbol es muy amarga y baja la fiebre alta.

La *platiada* es un árbol que lo llaman así debido a su corteza de color "plateado" y sus hojas blancas. Las hojas, hervidas en agua, se utilizan en baños contra viento ceta, resfriados, dolores reumáticos, espasmos musculares y de los nervios.

Indio en cuero (*almácigo, resbalamono*) es un árbol cuyo palo tiene color rojizo. Se hierve su concha (raíz), con agua para baños, para personas que tengan, por ejemplo, dolor de cabeza, mareo, tormento en la cabeza, o dolor en el cuerpo y tengan el mismo viento ceta.

Las hojas del *matarratón* sirven para santiguar los niños que sufren de mal de ojo. Si las hojas se ponen "nubladas" después de santiguar, esto indica que las hojas descargaron al niño que estaba enfermo de mal de ojo.

La *quitadolor* no se le puede aplicar mucho a las personas "porque es *muy caliente*". La planta sirve para *"sacar el frío"*.

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Singa mochila	tallo	toma	inflamaciones o cálculos de los riñones		+		
Sígame (Sígueme)	tallo	toma soplo	hemorragia	+		+	
Gigantón morado	flor hoja	humo baño	asma, agotamiento, espasmo	+	+	+	
Cudilla	hoja	baño	mal de ojo		+	+	
Juan de la verdad	tallo raíz	baño	daño, viento ceta, suerte en los juegos de azares, o para pelear gallo		-	+	
Boldo	flores	toma	anemia, riñones		-	+	
Pito real (Ultimo real)	hoja	toma	gastritis, crisis nerviosa, parto, adelgazar		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Higuereta (Garrapata)	hoja semilla	toma (purgante) vendaje perfume	varicela, locura, torcedura, fracturas; atraer el sexo opuesto		-	+	
Bejuco San Juan	tallo - raíz	baño	ceta mal de ojo	+	-	+	
Corta Alonzo (Bejuquillo)	raíz, flor (hacer daño)	echar en los ojos	ojos conjuntivitis	+	-	+	amargo
Mano de Dios (Balsilla)	tallo hoja	santiguar baño	defensa, problemas de comportamiento de niños		+	+	
Mano de Jesucristo	hoja	baño	fiebre		-	+	
Guacavó (Cule pollo, Guaco)	hoja	poner en la picadura	picaduras de culebra, forúnculos	+	-	+	+
Muñeco	tallo	masticar	dolor de muelas		-	+	
Salbia de monte	tallo - hojas	toma	tuberculosis paludismo		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Peralejo	hoja	gotas	gastritis "sacar gases del estómago"		+		
Poleo al-canforado	tallo - hojas raíz	baño	resfriados		+		
Guayabo	concha, hoja, flores	bebida, toma	anemia	+	+	+	
Hierva mora		toma (toma con ñeque)	dolor de cabeza (cerebro), molestias de estómago, amibiasis		-		
Balsamina	tallo	toma	amibiasis		-	+	+
Chupa	batata	cataplasma	picadura de culebra		-	+	
Malba	hoja tallo - raíz	toma, baño (de asiento) vapor	"mal parto", "dar el color (calor) natural a los niños"		+		
Cruzao	hoja - tallo	baño	daño, maleficio		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Guayabo montañero	hoja tallo	toma	molestias de estómago		+	+	agria
Cariaca	tallo, ramita raíz	gotas baño frotar	fiebre, infección, daño, ceta, ligar un amor		-	+	
Ovejoncito	hojas tallo	baño cocido baño crudo humo	anemia, quemar la grasa de personas muy gordas, atrae suerte mal de ojo		-	+	
Cruceto blanco	palo hojas	toma, poner en la picadura, toma baño	picadura de culebra ceta daño		-	+	amargo
Hoja de viento ("ceta")	hoja raíz	baño frotar bebida	fiebre ceta mal de ojo daño		+	++	-
Sangrinaria	hoja	poner en , la herida toma	hemorragia corrige la menstruación		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Santa María	hoja	baño (y santiguar)	dolor en general, cualquier mal mal de ojo		-	++	
Cenicero	tallo - hoja	baño	viento ceta	a la bruja	-	+	
Cabece negro (guanacona) (tíotío)	hoja fruto	baño emplasto rayada	viento ceta, afición, mal de ojo, daño, envidia, picada de animales ponsoñosos		-	++	
Anamú	raíz – hoja, toda la planta	baño humo toma	dolor de cabeza, aire, cancer, inflamaciones, gripa		+ (sahumo, humo) - (baño)	+	
Cogollito		emplaste	hinchazón, infección e inflamación de heridas o de la piel				
Bajagua	tallo - hojas	toma (purgante)	estreñimiento		+	+	
Yerbabuena cimarrona	hoja; raíz - tallo	baño	resfriado		+	+	
Achiote	hoja	emplaste baño con aceite	quemadura varicela		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA	MODO DE APLICACIÓN	ENFERMEDAD	HACER DAÑO	CALIENTE (+) / FRÍO (-)	FUERTE (TRABAJA SOLA)	AMARGO O FUERTE
Caspín	hojas corteza	baño, emplasto con alcohol	gripa tos viento ceta -"contra" las brujas y los muertos "fríos"	hace daño y retira a las brujas	-	++	
Tigrona	almidón	toma (purgante)	daños (tragos preparados)			++	
Maíz negrito	tallo hojas	toma, baño, poner en la herida, emplasto	locura, molestias de estómago, ceta hemorragia (hemostático)		-	+	
Esponjilla	fruta	gotas	angina sinusitis		+/-	+	amargo
Platiá	palo	toma (purgante)	daños viento ceta		-	+	
Tabaco	hoja	humo rezar	afición		+	+	
Cedrón	palo	toma (purgante)	gastritis daños viento ceta		+	++	amargo

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Membrillo (Justojué)	palo fruto	toma (con ñeque)	cólicos, dolor de cabeza mareo daños		+	+	
Mafafa	tallo	toma emplasto perforar	rasquiñas, picadura de insecto	+	-	+	
Coral	semilla	santiguar, llevar (aseguranza)	contra:"asegurar el cuerpo"		-	++	
Amarilla	palo	baño	viento ceta		-	++	
Mechogán (Mandinga) *Flor de arizal*	rama flor del arizal (palo de cruz)	toma (purgante) hacer cruz como aseguranza	daños, (tragos preparados) hemorragia		+ -	++	
Mahte (Mate)	fruta	"aseguro", "contra"	mal de ojo, afición (encantos), picadura de culebra	-	++		
Guachito (Coralillo)	semilla	toma "aseguro" "contra"	daños (tragos preparados), mal de ojo afición (encantos)			++	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA	MODO DE APLICACIÓN	ENFERMEDAD	HACER DAÑO	CALIENTE (+) / FRÍO (-)	FUERTE (TRABAJA SOLA)	AMARGO O FUERTE
Sábila (Aloe)	hoja (cristal) flor	toma (con ñeque), adorno de casa, aseguranza con una herredora	parásitos, dolor de cabeza, suerte, aparta el mal (daño, brujas)		-	+	+
Cruceto	raíz hoja	poner en la picadura (con ñeque) baño	picadura de culebra, viento ceta		-	+	
Olivo santo	hoja	baño	daños viento ceta		-	+	
Cascarilla (Canime)	concha aceite	humo, algodón mojado de aceite	viento ceta dolor de muela		-	+	
Platiada	hoja	baño	resfriados rheuma espasma viento ceta		+	+	
Indio en cuero (Almácigo, Resbala mono)	Concha, la savia	gotas emplasto	dolores en general, náusea mareo viento ceta conjuntivitis		-	+	
Matarratón	hoja rama	santiguar rezar emplasto	fiebre dolor de cabeza mal de ojo		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Orosús	palo	baño, frotar (con ñeque)	"si se fue la voz" – resfriado –, respiración		+	+	muy dulce
Mochilanga	tallo	toma	purgante		+		
Cola de caballo	hojas tallo - raíz	bebida baño			+		
Quitadolor	hojas	baño emplasto	fiebre dolor de cabeza artritis		+	+	
Flor de amor	flor	baño en perfume	locura, atraer sexo opuesto		-	+	
Salbia extranjera	hojas - tallo	baño - bebida	fiebre gripa		+		
Salbia castilla	hojas - tallo	toma	"coger fuerza en el cerebro"		+		
Albahaca	hojas - tallo	baño bebida	fiebre, gripa; insomnio, nervio		-	+	
Paico (Yerbasanta)	hojas	bebida	parásitos		-	+	
Cañabrava	hoja	jugo	tos, catarro gonorrea		+		
Yuca morada	almidón	poner en la herida	heridas picaduras		-	+	

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	**PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA**	**MODO DE APLICACIÓN**	**ENFERMEDAD**	**HACER DAÑO**	**CALIENTE (+) / FRÍO (-)**	**FUERTE (TRABAJA SOLA)**	**AMARGO O FUERTE**
Yantén	hojas, sabia	toma gotas	inflamaciones, insomnios, ojos (para la vista buena), riñones		-	+	
Llantén montuño	hojas	toma	mal apetito digestión		-	+	
Zorro (Guaco, Guacavo)	palo	con ñeque	picadura de culebra		+	+	
Azar de la india	hojas, flores, frutos	emplasto buche	parodontosis, dolor de muela		-	+	
Silantro del burro	hojas raíz	comida ensalada emplasto	insomnio cáncer aire (tos) parásito		+	+	
Guanabito	hoja baño		picadura de culebra, viento ceta		-	+	
Sal	granos	salar en el cementerio, rezar		"salar de la casa": salamiento		+	
Cruceta colorada	hoja baño		picadura de culebra, viento ceta			-	+

NOMBRE ZENÚ (FOLK TAXA)	PARTE EMPLEADA DE LA PLANTA	MODO DE APLICACIÓN	ENFERMEDAD	HACER DAÑO	CALIENTE (+) / FRÍO (-)	FUERTE (TRABAJA SOLA)	AMARGO O FUERTE
Capitana	raíz	con ñeque	picadura de culebra		-	+	
Ojo de buey	fruta	usar en el cuerpo: protección / con ñeque	picadura de culebra		-	+	
Rosa vieja	hojas	baño	reuma		+	+	
Solita	hojas	baño	picadura de culebra		-	-	
Berbena	hojas - raíz	baño - bebida	parásitos		-	+	
Caraguala	hojas	bebida	tos ferina		-	+	
Sen	hojas	bebida	purgante		+	+	
Guajira chocoana	hoja	toma	congelo			+	
Ají picante	fruto hoja	sahumerio toma	viento ceta		+	+	fuerte
Pimienta picante	fruto	toma	congelo, aire - resfriado		+	+	fuerte
Ruda	tallo,hoja	rezar, bebida	afición, mal de ojo, brujas	a las brujas	-	+	

** complementado por Adalberto Mejía Sierra*

Algunos comentarios al sistema etnobotánico Zenú

Al parecer, las mismas plantas que usan frecuentemente para curar las picaduras de culebra, sirven también para la curación de la ceta. Sobre todo, a la raíz o "batata" de ciertas plantas la estiman como remedio efectivo conta las picaduras, la ceta y los daños. Si bien comentan que las picaduras de culebra caen bajo la categoría "enfermedades de Dios", también dicen que estas picaduras pueden ser provocadas por los brujos, o sea que los brujos pueden transformarse en "puras cosas malignas", como culebras venenosas. Se puede interpretar que, por lo menos, algunas picaduras se estiman como "naturales", otras, en cambio, como "daños". Según el pensamiento Zenú, lo "oculto" de las plantas, que constituye su raíz, podría ser relacionado con lo "oculto" de los daños, de los "tragos preparados" que uno puede "ver" después de sacar la raíz. Podría haber otra relación entre el "viento" y las picaduras de culebra si uno piensa que, según el pensamiento Zenú, los encantos pueden transformarse en ciertas culebras venenosas, como la mapaná o el ciempiés, que para la gente es nada más que otra especie de culebra, un "animal ponzoñoso" que protege los "montes" como espíritus vigilantes contra la gente común.

Hay plantas que tienen dos o tres "poderes": esto quiere decir que éstas combaten las enfermedades naturales, las enfermedades "curiosas" y los daños a la vez. Sin embargo, a veces las mismas plantas se usan, simultaneamente para provocar los daños. Como me comentaba el cacique Baldomero, existe una planta en la Sierra Chiquita que mata al mismo tiempo que cura. Estas plantas son las plantas "amplias", plantas "fuertes" que "trabajan solas" y no necesitan la "liga" de otras plantas para hacer sus curaciones (o daños). Las plantas más poderosas son las plantas de "monte", ya que contienen el "espíritu" de los encantos. Contrariamente, las plantas "caseras", como por ejemplo la "albahaca", son plantas "débiles".

Parece que el "espíritu", o bien el "poder" de las plantas de monte, se clasifica según su "sabor"[43]: los curiosos subrayan que las plantas "fuertes" son muy "amargas". Estas plantas "amargas" tienen el poder de combatir la ceta. En mi opinión, se trataría entonces de que la "amargura" tendría el efecto medicinal y curativo de "asustar" al espíritu patógeno de la ceta: por medio del "susto", se abriría el cuerpo humano y el "demonio" huiría. Esta idea la reportan, por ejemplo, Butt-Colson de los Akawaio y Baer de los Matsigengua (ver Baer, 1984:198). Cuando el espíritu maligno se resiste al tratamiento con todas esas plantas poderosas y amargas, el curioso Mejía recurre al "ají picante" (Capsicum sp., Solanaceae), que es "muy fuerte", como él comenta. Pero para arrancarlo no se utiliza la oración, sino un objeto que le muestre rabia, y or-

denarle: "¡Te vine buscar para que me cures a Julano de tal!" Apenas el curioso llega a la casa, en seguida se ponen tres muchachas señoritas (que aún no hayan menstruado) a cocinar esa toma que se la dan al enfermo. La enfermedad que sea, es "reprendida" del cuerpo humano de quien lo tenga. El tabaco y el ají que pertenecen a la familia botánica de las solanáceas, defienden al Mohán expulsando los espíritus malignos. Por lo demás, Schindler (1973:246, ss.) reporta la idea de los Guayaberos y Karihonas que a los espíritus selváticos no les gusta el ají en absoluto. Por la misma razón, estos indígenas de la Amazonía colombiana usan el ají para expulsar al "Itutari" (espíritu selvático). José Flores comenta que la "pimienta picante" aún es "más grave, fuerte, más que el ají" - razón suficiente para utilizarlo como toma para casos de "congelo" muy graves, para "expulsar el frío" (el "sapo-encanto")-. Entonces, se cogen tres pimientas y se machacan. Se pone a hervir también con azúcar.

Todos los curiosos Zenúes clasifican las plantas medicinales según su "calor" o "frescura". Al parecer, entienden estas cualidades en en sentido del "temperamento" de las plantas en cuestión. Las plantas que sirven contra las picaduras de culebras, por regla general son plantas "frescas". Los "purgantes" se clasifican como "calientes", ya que tienen que "expulsar el frío". En la mayoría de los casos, las plantas que sirven para curar la ceta y los daños son "frescas"; sin embargo, de vez en cuando tales plantas están clasificadas como "calientes" (comparar la "hoja de viento", llamada "ceta"). Uno, por su parte, puede relacionar este hecho con la idea de que, tanto la ceta como los daños, se entienden como "enfermedades traicioneras" que se clasifican como "calor frío": Después de la primera etapa del "susto", que es algo "frío", sigue el calor - el enfermo se queda con este "calor"-. Según el pensamiento dialéctico Zenú, el suministro de calor (o frío) puede traer un "salto cualitativo" al polo opuesto.

Los curiosos valorizan bien las plantas que, debido a su nombre, aluden a personas y cuentos de la escritura sagrada de la biblia, o que muestran en su aspecto físico la cruz cristiana. Sin embargo, tales plantas no se usan solamente para expulsar los espíritus malignos, como por ejemplo el "olivo santo", la "Santa María" o la "yerbasanta", sino que también pueden figurar como "armas" muy poderosas para hacer daño, como por ejemplo "Juan de la verdad" o el "bejuco San Juan". A las plantas que muestran figura de una "cruz natural" se les interpreta como "sagradas de Dios, de la misma naturaleza": Por esto el "mechogán" (arizal), que la gente llama "palo de cruz", sirve contra "tragos preparados" de la hechicería; el "mahte" "descarga" a los niños que sufren de mal de ojo y previene el robo del alma por los encantos.

La "chupa" demuestra otro aspecto del sistema clasificatorio Zenú: la raíz de esta planta parece una mapaná, razón suficiente para utilzarla como "contra" en picaduras de culebras. Las hojas del "guayabo", que cambia su "hollejo" cada mes, pueden dañar la piel de las personas víctimas. El agua de la ceiba (lupuna) hace hinchar el vientre de las personas a las cuales les dieron un "trago preparado", es así que con esta agua sus vientres se parecen a la parte baja del árbol ("pipón"). Estos ejemplos, muestran un principio clasificatorio del "similia similibus", del pensamiento en analogías[44].

"¡AQUÍ NO, EN LOS MONTES SÍ!" EL "FRACTAL INDOAMERICANO" DE LA CULTURA ZENÚ

En el estudio presente, no se trató en primer lugar la 'indianidad' de algunos elementos aislados de la cultura Zenú, sino la cognición de este pueblo amerindio que, a pesar de un 'sincretismo' aparente entre tradiciones de culturas diferentes, como el cristianismo (especialmente el catolicismo) y la tradición indígena, después de 500 años de cierta hegemonía cultural de los "blancos", todavía sigue modelos de interpretación dialéctica netamente indoamericanos, los cuales conocemos desde la literatura etnográfica de los pueblos indígenas de Sudamérica. Respecto a estos modelos interpretativos altamente dialécticos, se destaca la dicotomía entre los "montes" (lo salvaje) y lo del hombre ("aquí no", quiere decir: la cultura, la sociedad). En adelante, vamos a presentar el resumen de las investigaciones e interpretaciones antropológicas de la cultura Zenú, concebidas según la definición de Spradley, en el sentido cognitivo de las formas que el pueblo Zenú tiene para interpretar el mundo, su cosmos y actuar en él. Para mostrar la indianidad del "fractal Zenú" como se presenta en su cosmovisión y en su sistema médico interrelacionado con los conceptos cosmológicos, nos referimos a los "fractales culturales indoamericanos" de la introducción de este libro, donde hemos expuesto los axiomas cognitivos "similiares" del pensamiento amerindio, refiriéndonos a las perspectivas de Faust (1994a,b;1996) y Hofer (1995):

1. La cosmovisión de los Zenúes se arraiga en una visión dialéctica del mundo (ver Bettin, 1994:14ss.). Según estos modelos de interpretación dialéctica que caracterizan el pensamiento indoamericano en general, el cosmos está concebido en dicotomías complementarias, el hombre luchando por mantener un equilibrio adecuado entre los polos opuestos. Así, clasifican los instrumentos musicales de la "gaita", las flautas y los tambores, en "macho" y "hembra", de la misma manera como los "pisones" de los entierros tradicionales que utilizan los hombres para pisar los, así llamados, "mogotes" de las

tumbas. Al nivel del curanderismo, los Zenúes distinguen entre "plantas solares" y "plantas lunares", plantas de "macho" -que son plantas de los cerros con hojas acuminadas- y plantas de "hembra" -que crecen en lugares acuáticos y tienen hojas redondas-. Otra dicotomía sería la existente entre los santos católicos de los "blancos" ("santos muertos") y los santos de los indios, concebidos como "santos vivos". Por último, parten el mundo en calor y frío; esta dicotomía se refiriere a la clasificación de los alimentos, las plantas medicinales, los estados de la vida humana y las enfermedades, entre otros. Con respecto a la dialéctica entre los fenómenos visibles y la realidad invisible, los Zenúes encuentran lo invisible en los así llamados "montes": es allí donde reinan los espíritus salvajes, donde está el mundo mítico de los encantos, en ciertos aspectos comparable al concepto de "aluna" de los Cogui.

Los Zenúes guardan una visión altamente dialéctica del cosmos. Según este modelo típicamente indígena de interpretación dialéctica, los Zenúes distinguen entre lo del hombre -lo controlable y controlado, lo amansado- y los "montes" -lo salvaje, lo incontrolable e incontrolado-. El hecho de que el cosmos de los Zenúes esté horizontalmente diferenciado entre los "montes vírgenes" (lo salvaje y lo bravo) y lo del hombre, verticalmente está diferenciado en tres "capas", o sea regiones superpuestas -cielo, tierra e inframundo acuático-; la tierra mediana de los humanos -el mundo de en medio- sostenida por un caimán-encanto, demuestra la indianidad de la cosmovisión Zenú.

2. En los "montes" viven los espíritus (de carácter selvático. Compare Zerries, 1954), vigilando ese reino en contra de los humanos. Es aquí donde encontramos el concepto de dueños: primero, de los dueños de plantas poderosas, que los curanderos usan para curar y para hacer daño. Así, por ejemplo, hay una planta muy sagrada y poderosa a la que llaman la "hoja de viento" o la "ceta", que puede combatir el mismo "viento de monte" ("ceta"). Por otra parte, hay un árbol llamado "bonga", o bien "ceiba", que almacena agua por abajo: es con esa agua que los curanderos pueden hacer "pipón" a las personas. Los curanderos tienen que pedir permiso a los dueños espirituales de las plantas para cortarlas, hacerles sacrificios, por ejemplo en forma de oraciones secretas, o bien velarlas. Además, existen palos aparatosos, como la "matamba" o la "maturanga", que tenien un espíritu tan poderoso que pueden hacer que la gente "se pierda". El curandero que sí sabe los poderes de estas plantas poderosas, las saluda como a un humano y defiende a su espíritu trazando "círculos mágicos". Por otra parte, como dueños de los animales de presa fungen ciertos santos católicos, como San Antonio Abad de Palmito y de Tofeme: "antes", este santo (¿un monje italiano?) encerraba cada día por la tarde a sus "rebaños" en las cuevas de los cerros sagrados de Cristo y Tofeme.

3. En los "montes" hay unos lugares muy sagrados: hay "ojos de agua viva" donde "antes" se bañaba la Mohana con una totuma de oro durante la semana santa. Hay una cierta laguna encantada donde domina un ciempiés de oro, el ángel de esa laguna facilita al curandero la curación de enfermos graves. Hay cuevas donde viven encantos y santos vivos, como por ejemplo la cueva del Peñón Petaca donde reside la "santica de piedra". En las cuevas de los cerros Tofeme, Peñón Petaca, Cristo, Sierra Chiquita y Mohán vive un caimán de oro, un encanto que sostiene el cosmos indígena Zenú. Su cabeza y corazón están debajo de la iglesia de San Andrés de Sotavento, su cola mira hacia la ciénaga de oro, sus patas llegan hasta Chimá y Palmito. Reposando sobre la capa inferior del mar ("agua viva"), el caimán, el "corazón del mundo", impide el hundimiento del mundo Zenú. Cuando los blancos ("chumpos") consigan robar ese caimán de oro, será el fin de los indios. Netamente por un capricho de los costeños, el caimán-encanto sustituye la función de la culebra cósmica (muchas veces una anaconda) de los pueblos amazónicos como portador del cosmos (compare el modelo macrocosmológico de Roe, 1982). Al mismo tiempo que representa la amenaza del cataclismo infernal, ese encanto simboliza el agua, indispensable para el sostenimiento de los Zenúes como pueblo de agricultores tradicionales. Son, precisamente, los antepasados precolombinos de los Zenúes, quienes demostraron técnicas hidráulicas que mantuvieron el ecosistema de las ciénagas que no han podido ser emuladas por la ingeniería moderna. En este contexto, a uno no le sorprende que una figura acuática como el caimán, tenga todavía tanta importancia en el pensamiento de un pueblo tan ligado culturalmente al agua. No queremos olvidar que, como el caimán dorado demarca los límites del territorio Zenú, ese mito es altamente político: cuando los Zenúes reclaman sus territorios ancestrales, esta geografía sagrada simboliza, mejor dicho, visualiza los 'títulos sagrados' (ver Rappaport, 1987, para los Nasa) al resguardo de los antiguos, de sus "abuelos". Ciertos cerros sagrados, fungen como sitios de peregrinación durante la semana santa, como "santuarios de la naturaleza" desempeñan un papel sobresaliente para los curiosos que buscan allí la comunicación con los encantos.

4. En lo referente a la idea de un espíritu que anima el universo, encontramos el concepto de "encanto": primero, 'encanto' es sinónimo de 'guaca', ya que en los 'encantos' (ciertos lugares "encantados") los indios escondieron sus tesoros, como un caimán de oro y un sol de oro, cuando los conquistadores españoles invadieron sus tierras. No obstante, 'encanto' representa un concepto polisémico: así, 'encanto' se refiere al potencial de fuerza vital de los montes, en este sentido concebido como sagrado y peligroso a la vez (ambivalen-

cia). Los encantos dan fuerza a las plantas (sobre todo medicinales), los encantos generan la vida silvestre. Pero, bien mirados, los encantos son los moradores del inframundo, esto quiere decir que los montes, en sentido propio, ya pertenecen a la región subterránea de las aguas vivas, "producidas" constantemente y mantenidas por los mismos encantos. Es en los montes, sobre todo en las cuevas y sitios acuáticos terrestres, donde las aguas vivas y sus espíritus brotan hacia arriba. Por esto, los abuelos tenían la "ceta" ("devoción") de tirar "jabón de monte" en las cuevas de la Sierra Chiquita cuando había una sequía muy dura, para que los encantos trajeran el agua. Así los encantos, por ende, hacen reciclar, mejor dicho reparten el agua entre los estratos del cosmos, ya que todo el agua de la superficie de la tierra, de las lluvias, etc., es una donación de los encantos. El agua, su fuerza vital, está típicamente simbolizada para las culturas del río Magdalena (compare Velandia 1994) por el caimán-encanto, que sustituye en la cultura anfibia Zenú a la culebra. El carácter muy erótico de los encantos, los puede transformar en mujeres de belleza extraordinaria como la Mohana y "encantar" a los humanos para llevárselos (compare Polia 1988), esto indica su alto potencial de espíritu. Sin embargo, hay otros repositorios de espíritu: en la cosmovisión de un curioso, es el sol, "nuestro abuelo", el "astro divino" quien reparte su "pensamiento solar" entre las regiones del cosmos y da fuerza a las plantas (especialmente) curativas. También existen los poderes de la luna: cuando está creciente, la luna extrae el espíritu (o bien el calor) al cosmos; con la luna menguante y la luna llena, las plantas guardan todo su poder. Cuando hay luna nueva, en cambio, es como un momento de descanso del universo: dicen que entonces la luna es "biche". Por esto, no se puede cortar ningún árbol ni plantas medicinales con la luna nuevecita, ya que los poderes de lo salvaje están muy débiles en este tiempo, las plantas se pudren y se dañan, les "cae polilla bastante" y les "corre agua por todo el cuerpo", como comentan los curiosos Zenúes.

5. El principio de que todo en el mundo contiene algo de espíritu (fuerza vital, calor) determina la vida cotidiana de los Zenúes. El sistema médico Zenú está íntimamente relacionado con su cosmovisión, el sistema de calor y frío. Según el pensamiento Zenú, el hombre debe guardar un equilibrio muy delicado entre "calor" y "frío". Enfermedades frías resultan cuando el hombre "tropieza" con los espíritus (encantos, chimpines, "muertos"), o bien "sombras", en los lugares vírgenes, en los montes. Los espíritus les causan "susto" a los humanos, lo que está siempre concebido como algo "frío" -el síndrome de susto es exclusivamente conocido entre las culturas amerindias (véase Polia 1988:134,ss; Rubel, 1964, 1967)-, las "sombras" (espíritus selváticos, "muertos") roban "sombra" (espíritu-alma) de la gente común. En cambio, cuando

los mismos espíritus "se meten" en los hombres, provocan enfermedades "calientes". De las "acciones autónomas" de los espíritus (compare a la etiología de la teoría médica indígena, Polia 1988:129,ss: "enfermedades producidas por acción autónoma de *encantos*") resultan las así llamadas enfermedades "curiosas" y "raras", como el "viento ceta", la "afición de monte", la "locura", y el "congelo". Especialmente los niños (sin bautismo) y las mujeres corren el riesgo de estar perseguidos por los espíritus: los niños, debido a que todavía no tienen alma fuerte como los hombres adultos; las mujeres, especialmente durante los estados liminales de su vida, como pubertad, menstruación, preñez y parto. Para dar un ejemplo: según el pensamiento Zenú, las menstruantes necesitan mucho "calor" ("están ardiendo") para poder "sangrar", ya que durante la menstruación su cuerpo está "abierto" y "vulnerable", no pueden entrar "en contacto frío con el agua" cuando está la luna nueva (fíjese bien que, con la luna "biche", la misma luna quiere extraer el calor al cosmos), porque entonces se le mete un "viro maligno", el "encanto-sapo". El "congelo", siendo clasificado según la taxonomía Zenú como frío, atrasa la menstruación, "congela" la sangre. Por consiguiente, el tratamiento del curioso consiste en "purgantes", como la "guajira chocoana" o la "pimienta picante", con el fin de "expulsar el frío". No obstante, después del refrescamiento periódico, del "baño en lo incontrolable" (Faust), de la menstruación, las mujeres se encuentran "frescas", han logrado su equlibrio entre calor y frío otra vez. Estos conceptos etiológicos determinan las reglas de la conducta cotidiana de este pueblo amerindio, así como los métodos de prevención y del tratamiento de las enfermedades. El primer viernes de cuaresma, los médicos tradicionales santiguan a los "pelaos" para "cerrar el cuerpo", contra las persecuciones por parte de los espíritus. Como método para "cerrar el cuerpo" los Zenúes estiman también el bautismo (aquí tenemos netamente el caso de reinterpretación de un sacramento católico, mejor dicho la adaptación de un extranjerismo europeo a la gramática cultural indígena). Cuando los padres pasan con sus niños por los arroyos, los llaman con su nombre y los "desahuman" con tabaco (considerado extraordinariamente "caliente"), para que el alma-espíritu ("sombra") infantil no se quede allí. Solamente el médico tradicional sabe "componer" a los enfermos. Cuando se trata de la "afición de monte", la pérdida del espíritu-alma de los niños, regresan al sitio del encuentro con el "espíritu-sombra" (espíritu maligno) donde ocurrió el susto, barren al aire con la escoba de barbasco (palma iraca) y llaman el nombre del niño para hacer regresar su alma-espíritu al cuerpo ("canto de escoba"). Según Eliade (1980), este modo de tratamiento es puramente "chamánico". "Se atribuye la enfermedad al extravío o al vuelo del alma, y el tratamiento se reduce, en suma, a bus-

carla, a capturarla, y a reintegrarla al cuerpo del enfermo". Por medio de sus "cetas" (secretos, oraciones) y plantas medicinales (por regla general procedentes de los "montes"), aplicadas en baño, sahumo, fricciones, "soplos", los médicos tradicionales curan las enfermedades "curiosas". Así, hay plantas para "expulsar el frío" (por ejemplo el congelo), para combatir el viento ceta (espíritu maligno), para contrarrestrar los poderes de otros curanderos cuando ellos quieren hacer daño.

6. La tradición del curanderismo está viva entre los Zenúes. La "ocupación" del curioso es por "vocación", como subrayan los curiosos mismos. Hay ciertos presagios asociados a esta idea de 'vocación': encontramos la idea de que los astros determinan cuál hijo del curandero viene "elegido" y va a seguir la tradición de la descendencia familiar del curanderismo. Dicen que otro indicio de vocación es el interés que muestran los niños en la "profesión" de sus padres, en las plantas medicinales, o cuando un niño del curioso se distingue notablemente de sus compañeros de juegos en tener el carácter de "ser reservado" (callado), virtud estimada indispensable para guardar las "cetas" (secretos) de su descendencia curanderil. El niño escogido, iniciará un largo proceso de aprendizaje: desde los siete años en adelante, va a aprender con sus curiosos familiares, su padre o abuelo, visitando los "montes", conociendo las plantas poderosas, participando en las consultas. Este tipo de aprendizaje desde la primera infancia, parece ser un rasgo cultural específico de las regiones de Antioquia y del Sinú (véase Pardo, 1987, 33, para los Emberá). Sin embargo, los poderes chamánicos solamente los adquieren poco antes de morir su maestro familiar, ya que "no pueden ser dos". Hemos visto que los curiosos pasan por la iniciación cuando el pensamiento de su descendencia se transmite del padre (abuelo) al futuro curioso. En este momento, ocurre la transformación de lo negativo a lo positivo, del cuerpo al espíritu, cuando su espíritu-alma sale de su cuerpo en el primer vuelo chamánico. Entonces, él debe decidirse entre curandero o brujo. Cuando la "prueba" sale positiva, adquiere el poder chamánico de ser "clarividente", imprescindible para diagnosticar las enfermedades por medio de "ver los orines" de los enfermos, esto quiere decir para los casos de las enfermedades curiosas y supuestas (los daños) por ejemplo, poder ver los agentes patógenos espirituales. Los curiosos disponen de espíritus guardianes y auxiliares: espíritus de curanderos fallecidos, santos, apóstoles indios como Jesús Lopes Bendito; la encanta de cierta laguna encantada, su espíritu protector en figura de un ciempiés de oro, o bien un "ángel". Por medio de su saber tradicional, sus "cetas" (secretos, oraciones, ritos, el conocimiento del horario de cada planta cuando concentra todo su poder, el saber de "preparar" las plantas, etc.), el curioso tiene el poder chamánico del

"gran control", del dominio sobre las fuerzas cósmicas, así como de saber diagnosticar y curar las enfermedades. Los "santuarios" (mesas) de los curiosos que tienen relación simbólica con la cosmovisión Zenú fungen como parafernalias 'chamánicas', como muestra el ejemplo de un curioso proveniente de Chuzo. En fin, el curioso es más "chamán" que "yerbatero": Además de disponer de un conocimiento muy amplio respecto a las plantas medicinales, la materia etnobotánica, es exclusivamente por medio de su conocimiento de las relaciones entre las plantas y sus dueños espirituales que puede ejercer su "profesión chamánica".

7. Si bien es claro que los Zenúes de hoy no son los Zenúes precolombinos, ya que fueron expuestos durante los últimos 500 años a la conquista europea, los fundamentos básicos de la cultura Zenú sí sobrevivieron. El misterio del supuesto 'sincretismo', etiqueta muchas veces equivocada, consiste en que los elementos cristianos fueron adaptados al sistema autóctono para ser transformados y reinterpretados acorde al pensamiento amerindio: estos mecanismos de adaptación y transformación de los elementos europeos desarrollados por los indios les facilitaron reinterpretar su mundo y sobrevivir en él después de la llegada de los españoles. Así, por ejemplo, hoy en día santos y ángeles fungen como espíritus guardianes y ayudantes del curioso. Incluso la categoría de los "santos vivos" fue adaptada a este modelo dialéctico de interpretación. Este tipo de santos de los indios siempre es "encontrado" en los "montes" (con su connotación cosmológica de "agua viva") por los indios mismos. Al llevarse a estos santos al dominio de los humanos, al centro del pueblo, se disuelve el conflicto entre lo del hombre y los montes, entre lo salvaje/lo bravo y lo amansado: de este modo los santos se transforman en una fuente de milagros para sus creyentes. Tenemos que subrayar que los santos vivos solamente pueden hacer sus milagros debido a que son impregnados del espíritu de los montes, del alto poder sagrado de fuerza vital/espíritu de los encantos. Suponiendo que mi interpretación antropológica es correcta a este respecto, no se, trata entonces, de un 'sincretismo' entre elementos de la cultura europea y de la cultura indígena, sino que lo que ocurre en verdad es una 'tranformación' de símbolos cristianos acorde al esquema amerindio: en el contexto de la dicotomía "montes" / cultura, los santos vivos de los montes constituyen la reconciliación dialéctica de lo salvaje con lo del hombre.

Espero que con este estudio haya logrado demostrar que, a pesar de los 500 años de sufrir cierta hegemonia de los "blancos", los Zenúes consiguieron conservar en muchos aspectos su identidad cultural indoamericana. Los antropólogos se equivocaron cuando hablaban a menudo de indios 'aculturados' o 'campesinos' que ya habían perdido su memoria cultural. Los encantos

(en su aspecto positivo) regresaron de los "montes" en imágenes de "santos vivos", constituyendo una fuente de milagros para los indios, ayudándoles en su esfuerzo cotidiano de poder sobrevivir en medio de la presión de los blancos en competencia por las tierras ancestrales de los Zenúes.

EPÍLOGO
La destrucción de los encantos

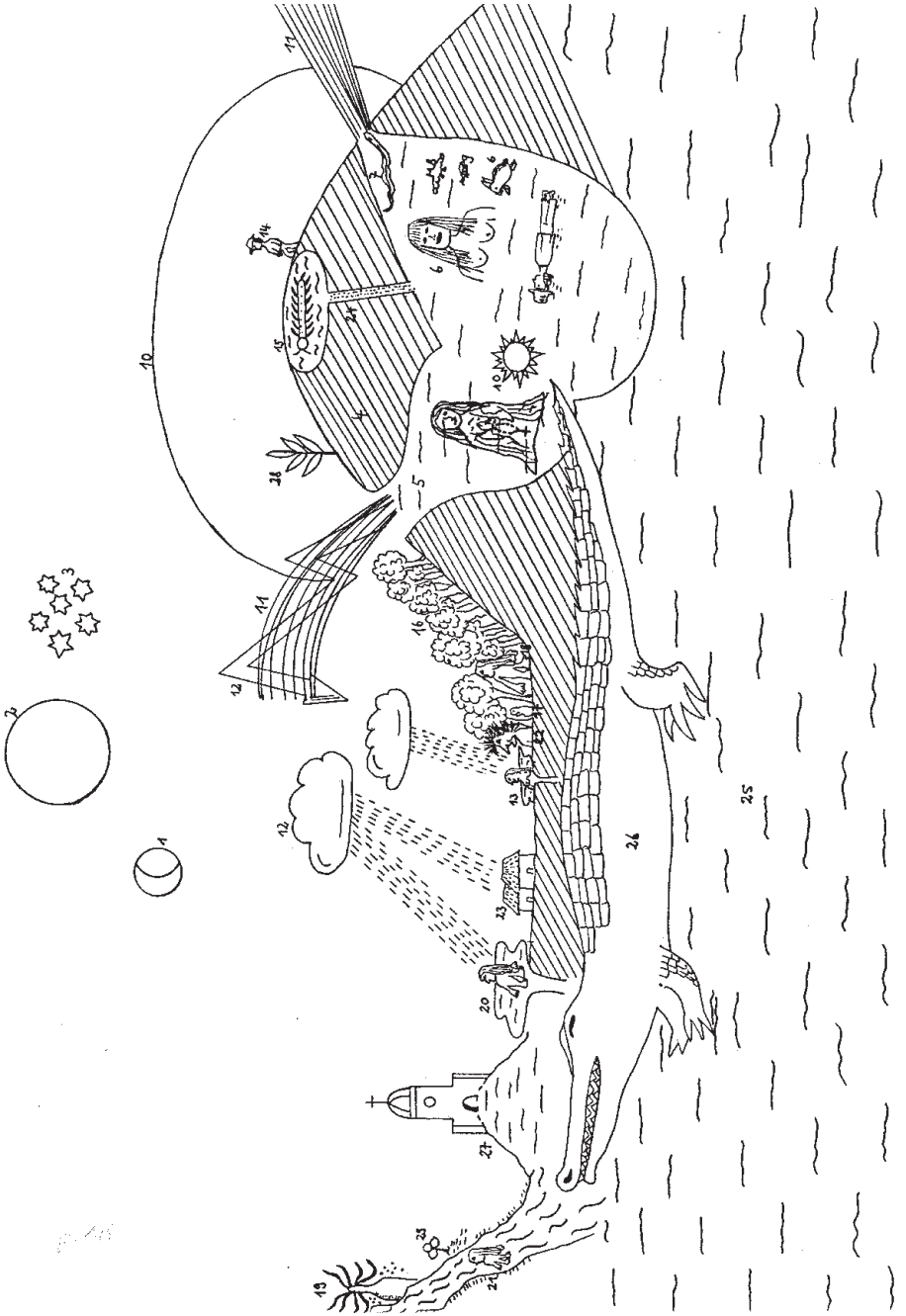
Los montes vírgenes son concebidos ambivalentemente, por lo cual me remito al concepto de lo 'sagrado' de Durkheim (1924:103; 1960: 50, s.) *como "ce qui est separé ou interdit"*. Siendo lugares de espíritus incalculables, traen enfermedad y muerte, durante los tiempos sagrados pueden transformarse en lugares de peregrinación. Son estos sitios vírgenes donde nacen los "santos vivos", donde crecen las plantas sagradas, adonde apenas van los *curiosos* quienes como "personas preparadas" han aprendido a controlar "lo incontrolable". Ellos aprecian los encantos como santuarios.

La destrucción de la naturaleza por parte de los "blancos" (terratenientes) en busca de nuevos terrenos para el ganado, hace desaparecer los montes y elimina los encantos, que tanto para los Zenúes como para los indoamericanos en general, constituyen sitios de arraigo cultural. Cuevas de peregrinación están tapadas, montes sagrados y santuarios antiguos de los Zenúes desmontados, como sucedió y todavía está sucediendo con el cerro Sierra Chiquita (Sabaneta). El dolor del curioso ante la destrucción de sus "montes medicinales", en este caso del "Cerro de Candela" cerca de Tuchín, expresan las palabras del curioso Raúl Mejía:

> "Bueno, el Cerro de Candela para mi tiene un significado que en el conocimiento para mí es un cerro importante porque es glorioso en planta. Es como encantado. Claro que tengo tiempo que sin encanto ya no lo vemos o es un tesoro que tiene, no sabemos. Porque arriba de ese cerro salió una luz como un faro que alumbraba todo, eso era a las doce de la noche. Lo tumbaron, destruyeron e hicieron un daño grande a nosotros. Le hizo una maldad un terrateniente y no era de aquí, era de Sincelejo. Después llegó en manos de un turco que fue. Ya estos compañeros lo rescataron, ya ahora de un lado cae en manos de comunidad indígena. Pero ya estaba el daño. Muchas plantas ya se murieron o ya uno no las conoce porque en el tiempo que las conocía siendo árbol y ahora ya murieron de todo."

Entretanto, no solamente la destrucción de los antiguos santuarios de los Zenúes proviene del blanco: el "chumpo" va ser culpable del diluvio y del fin del mundo, cuando un día saque el caimán de oro como ya lo han tratado tantas veces en el pasado los "místeres guaca". Todavía el chumpo está terminando con la geografía de lo sagrado de los Zenúes -¡un caso de indemnización cultural!-.

La destrucción de los santuarios zenúes antiguos: Desde hace cinco años una familia costeña de origen turco hace desmontar el cerro sagrado Sierra Chiquita ubicado en el resguardo antiguo "San Pedro Alcántara de Sabaneta" sacando piedras para la construcción de carreteras.



1) *Los poderes de la luna:* con la *luna menguante*, las plantas tienen toda su fuerza. Cuando la *luna* está *nueva,* vidriosa, las plantas están sin fuerza, podridas; palo mochado pudre; "caen la niña". Con la *"luna en confusión" (eclipse),* el curioso entierra cosas antiguas, sagradas; mujeres embarazadas no pueden mirar el eclipse, los niños nacerían con manchas rojas.

2) *Sol:* da fuerza a las plantas; antiguamente veneraban al sol como Dios ("astro divino").

3) La vida de los humanos se maneja a fuerza de los *astros:* influyen a la materia humana, al sistema nervioso, a la estabilidad emocional y al pensamiento, así como determinan el destino (fuerza vital, enfermedad, salud, carácter). Al mismo tiempo, son las trasformaciones de los curiosos fallecidos; el astro determina cual será el futuro curioso de los hijos.

4) Hay ciertos *cerros* (Tofeme, Peñón Petaca, Cristo, Mohán, Sierra Chiquita) en cuyas cuevas viven: caimán de oro (encanto), santo/santa, mohan-/mohana. Es allí donde reposan los curiosos fallecidos. Estos cerros, fungen de lugares de peregrinación durante los tiempos sagrados (semana santa).

5) Los cerros tienen *cuevas acuáticas (guacas).*

6) Adentro, la mohana/el mohan tienen sus *rebaños de animale*s silvestres.

7) *Culebras,*

8) *murciélagos,*

9) *avispas africanas* son consideradas como transformaciones de la mohana.

10) *Candelas* (faros, luces fuertes) indican la presencia de tesoros de los caciques antiguos en las cuevas, como un *sol de oro* en la cueva de la Sierra Chiquita.

11) *Huracanes* y

12) *tempestades, aguaceros* fuertes y *truenos* salen de las cuevas, provocados por los encantos. Cuando había una sequía dura, los indígenas antiguamente tenían la "ceta" de tirar "jabón de monte" a las cuevas. Así salía agua.

13) *Charcos* (ojos de agua viva) que nunca se secan. En tiempos pasados, la mohana se bañaba, con una totuma de oro, en un ojo de agua viva en la Sierra Chiquita (Sabaneta). Cuando se enamoró de un humano, se lo llevó en persona.

14) Exclusivamente el *curioso* sabe aprovecharse de las fuerzas espirituales, puede visitar los montes vírgenes y encantados.

15) En las *lagunas* viven *encantos* (p.e. un ciempiés de oro en cierta laguna encantada).

16) En los *montes*/lugares vírgenes,

17) niños vírgenes encuentran a los *santos vivos;*

18) de otra manera, allá viven *encantos* y *chimpines* (con piés al revés) que pueden volver loca a la gente y provocar enfermedades 'sobrenaturales' ("viento ceta").

19) Debajo de los *árboles grandes,* las *sombras malas* (espíritus de los asesinados) huyen de la claridad del sol a mediodía; ellos pueden coger las "sombras" de los humanos ("ceta"). Hay ciertos árboles que tienen un espíritu (p.e. maturanga). Uno tiene que saludarlos (con el "círculo mágico").

20) En los *pozos* viven encantos y chimpines: pueden llevarse los niños sin bautismo o robarles sus almas ("sombras"). Por esto "los pozos siempre están fuera".

21) En los *arroyos* se encuentran encantos y chimpines; por esto son lugares peligrosos, sobre todo para niños sin bautizar.

22) En los montes hay *"aparatos"* (fantasmas, espantos) que asustan a la gente, presagian la muerte. Visitan las aldeas en las horas nocturnas.

23) *"Lo del hombre",* lo controlado y domesticado.

24) Todos los lugares de agua viva están interconectados por caminos, *canales subterráneos* donde viajan los espíritus acuáticos.

25) *Mundo subterráneo,* mar de "agua viva".

26) Debajo de de la *iglesia de San Andrés de Sotavento* reposa un encanto, el *caimán de oro,* en un mar de agua viva. Es ese caimán que sostiene el cosmos indígena. Cuando lo saca el "chumpo" ("míster guaca", "míster gallo", el blanco), se hunde toda la región en agua viva.

27) Lo que está *debajo de la iglesia de San Andrés de Sotavento* (el mundo de abajo) está descrito como *huaca,* como las cuevas acuáticas. Muchas leyendas giran alrededor de "místeres guaca" que trataban de sacar ese caimán de oro (tesoros precolombinos).

28) En los cerros (lugares claros, rocosos y emergidos con mezcla roca) viven las *plantas solares* acuminadas (calientes). El curioso tiene que cortarlas a las 12 del día cuando contienen toda fuerza del sol.

29) En las orillas de los ríos, pantanos y lugares de agua se encuentran las *plantas lunares* y redondas (frías, frescas). El curioso las corta en la hora lunar (seis, siete, ocho de la noche).

Notas

1 Muy por el contrario, Hernández de Alba (1948:329) sostuvo, en el tercer tomo del "Handbook of South American Indians", que los Zenúes fueron extinguidos poco después de la conquista española, y que por consiguiente ya no existían [*"…soon these tribes became estinct…"*]. Después del "renacimiento" realmente milagroso de los Zenúes, unos pocos an-

tropólogos colombianos los "descubrieron" de nuevo. Lastimosamente. la tesis de grado de Susana Jaramillo y Sandra Turbay (1986), que ofrece datos etnográficos muy importantes, no fue publicada, aparte de dos artículos que se refieren a aspectos de religiosidad (Turbay 1987) y de ritos fúnebres tradicionales Zenú (Jaramillo 1987).

2 Ver Helms, 1979; Lee, 1981; Legast, 1980; Levenson, 1991; Nachtigall, 1961; Plazas/Falchetti, 1981a, b, 1986, 1990, 1993; Reichel-Dolmatoff, 1956, 1958, 1981, 1988; Stemper, 1992; Trimborn, 1948, 1961, entre muchos otros.

3 El territorio del Zenú estaba dividido en los tres cacicazgos Finzenú, Panzenú y Zenúfana, y se extendía desde el valle del río Sinú hasta el río Magdalena y, por el sur, hasta Antioquia. Finzenú correspondía al valle del río Sinú (a las sabanas del sur de Cartagena, que hoy en día cubren los departamentos Córdoba y Sucre); Panzenú, al valle del río San Jorge y Zenúfana, a los valles del Bajo Cauca y Nechí (Ver Simón 1981:V, 97, ss.).

4 Actualmente viven 21.209 Zenúes en el resguardo indígena de San Andrés de Sotavento. En Ciénaga de Oro hay 450; en el município de Palmito, 2.359; en Sampués, 7.834; en Sincelejo, 1.450; en San Antonio, 450; en el departamento Antioquia, 884 Zenúes (fuente ONIC/ CECOIN/ GhK 1995). Faltan los Zenúes del antiguo resguardo indígena de San Pedro de Alcántara de Sabaneta (municipios de Momil, Purísima y Tolú) que cuentan con más de 15.000 Zenúes (informe personal del capitán de Sacana, Julio Vega), así como los de Morroa (aparte de Sampués, Morroa constituye el centro artesanal Zenú de hamacas). Resulta pues que, por lo menos, más de 50.000 Zenúes habitan en la área total de los departamentos de Córdoba, Sucre y Antioquia.

5 *"The fact that the Cumbales see themselves as Indians is the product of a specific historical moment when ethnic activism and government policy have imbued indigenous identity with a positive content."*

6 Amparo Espinosa (1988) describe este *proceso de 'reindigenización'* - de 'campesino indígena' a 'Zenú' - para el caso de los indígenas (Guambianos, Coconucos, Paez, etc.) del Cauca.

7 Compare Alzate, 1992; Rodríguez Tarra, 1994.

8 Esta teoría ofrece una solución al problema de que "los miembros de una cultura no interpreten al mundo ni actúen frente a él en forma idéntica" (Faust 1994b). Los "fractales" constituyen "las coincidencias que existen en las interpretaciones y actuaciones de los miembros de un grupo, similitudes que permiten, pues, una diferenciación de los otros grupos" (Faust 1994b). Además, concibiendo culturas como sistemas caóticos determinados por sus fractales, se soluciona el problema del "discurso polifónico" (Bachtin) de las culturas en lo que se refiere al "estilo etnográfico", de "escribir cultura" (Clifford/Marcus 1986).

9 Compare al concepto de 'identidad' (Lévi-Strauss, 1977; Ocampo, 1993) con el problema de 'etnicidad' (Orywal/Hackstein, 1993).

10 El rezandero desvía al encanto-huracán del resguardo indígena hacia el mar Caribe, empuñando un machete en la esquina del techo de palma amarga "para puñar el corazón del huracán", como lo explica Bartolo*. Reza un credo y un padrenuestro, y pronuncia la siguiente oración dirigida a San Bartolo: "*San Bartolo, me se levantó, después el gallo negro tres veces cantó. Con Jesucristo encontró piés y mano le besó, allí se larrodilló, ¿para dónde vas tú, Bartolomé? Contigo me iré, contigo consiguiré, deténte tempestad, deténte tempestad, estréllate al cielo de mar y más allá del océano pacífico*".

11 Fíjese bien que al contrario de San Simón de Ayuda (otro santo de los indios el cual fue elaborado por el hombre), San Ramón no fue hecho por "manos pecadoras": o sea, que es-

te santo, aunque siendo un santo de palo, ya estaba "perfecto" ("estaba así", como comentó su dueña).

12 Según Celedonio Padilla, San Simón de Ayuda "para nosotros los indios no es un santo, sino un árbol que se llama guayacán." Pero ese santo "llamaban antes Cacique Cerenet, quien defendió los intereses de nuestro pueblo Zenú", como "Cele" me lo explicó. En este contexto, el reporte del cronista español Pedro Simón (1981:V, 128) es revelador, ya que narra la veneración de "un valiente madero de guayacán" en el paraje de Tolú: "Pues en los años pasados, sacaron en el paraje de la Villa de Tolú, bajando por las aguas del río del Zenú, un valiente madero de guayacán, que debió ser de algún templo de sus santuarios, pues estaban en él esculpidas en medio relieve muchas figuras de indios de no mala talla, unos bebiendo con sus totumas en las manos, otros tañendo y otros danzando con cascabeles". A mi juicio, según este reporte, estaría bien demostrada cierta continuidad en lo que se refiere a la veneración de "guayacanes" por el pueblo Zenú.

Ahora bien, especialmente San Simón de Ayuda demuestra otro aspecto sobresaliente de los santos de los indios: la gente de Sabanal, donde fue encontrado ese santo, dice que se lo robaron los de San Andrés a San Simón, otros comentan que los blancos le robaron el guayacán a los indios y "volvieron con él distinto", el árbol (guayacán, Cacique Cerenet) ya era el santo San Simón. No obstante, "por medio de este palo están engañando al pueblo Zenú". Como se ve, San Simón de Ayuda, "símbolo central" de la cultura Zenú, polariza a la gente. El miedo de los indios a que los "blancos" se lleven sus santos, lo encontramos en todos los mitos (historias sagradas) de los santos de los indios. La historia sagrada de la "santica de piedra" ejemplifica este aspecto del pensamiento Zenú: esta santa "nació de una piedra" dentro de los montes. En el pasado fue robada por un "blanco". No obstante, después de la muerte de su dueño ilegítimo, ella regresó a la cueva del cerro sagrado del Peñón Petaca donde reside el mismo caimán de oro. Durante la semana santa, los romeros visitan esta cueva y la velan afirmando que la santica "sigue creciendo".

El motivo del "robo" - robar los santos de los indios, robar el caimán de oro (tesoros, plantas medicinales, conocimientos tradicionales, etc.) - está claramente relacionado con las experiencias históricas del pueblo Zenú de ser siempre engañado y explotado por parte de los "blancos", es un rasgo no sólo permanente de los cuentos sagrados de los santos indígenas, sino que llega a tal punto que genera el comportamiento de muchos indígenas en lo concerniente a las relaciones interétnicas, especialmente con los "blancos"(ver Drexler,1998).

13 "Los de la costa Tolú, de la boca de la ensenada de Acla hasta los calamares, donde hoy es la ciudad de Cartagena, decían que su origen venía de un hombre llamado Mechíon y de una mujer llamada Maneca, y que ésta tenía sólo una teta donde se recogía la leche de ambas y la daba con más fuerza y abundancia a sus hijos, razón bastante por la que salían tan valientes". (Simón, 1981:V, 51)

14 Ver Fals, 1987:17A, s.; Roldán, 1995:271, ss.

15 No empleo el término 'enfermedades sobrenaturales': 'sobrenatural' es una categoría del pensamiento occidental ("western folc category", véase Guthrie 1980; Saler 1977), siendo este tipo de enfermedades causadas por espíritus inmanentes a la naturaleza (como, por ejemplo, encantos y chimpines), o por ciertos espíritus malignos de muertos (que perduran en los montes). Los Zenúes mismos hablan de "enfermedades curiosas", "enfermedades raras".

16 Compare con respecto al patrón indoamericano, según el cual los espíritus acuáticos pueden provocar enfermedades, entre otros Gebhart-Sayer 1987:102 ("mal de agua" / Shipibo-Conibo), Zerries y Schuster 1974:316 (donde los espíritus del agua patógenos se llaman "lemoni-taba" respectivamente "lemoshini").

17 "Al mohan no le gusta el tabaco."(Esequiel) Por consiguiente el "desahumo" por medio de tabaco es un ritual apotropáico.

18 Zerries/Schuster (1974:162, 344, s.) reportan que los Yanomami tratan la pérdida del alma-sombra ("noneshi") de los niños con el ritual llamado "hashemai": ellos barren el suelo donde ocurrió el "susto" del niño con un manojo de ciertas plantas diciendo: "ya noneshi koamai" (hago regresar el alma-sombra).

19 Entre los Coyaimas y Natagaimas, se les corta el cabello a las niñas durante su iniciación llamada *desmoñe*: este ritual (profiláctico) tiene el fin de hacer a las muchachas menos atractivas para los espíritus acuáticos, a los cuales les gusta perseguirlas con frecuencia. A la vez, por medio del *desmoñe* "se refresca" el "calor" de las niñas ya que "el pelo largo acumula mucho calor", como explica Franz Faust (1986:15).

20 Según Adalberto Mejía, ese *"conguelo"* o *"conjuelo"*, sería el nombre de un espíritu.

21 *"Menstrual blood attracts water spirits"*, como reportan Luna y Amaringo (1991:37) de la Amazonia peruana. Allí, las menstruantes huyen de lugares acuáticos porque de otra manera correrían el riesgo de quedar embarazadas por los espíritus acuáticos (anaconda, yakuruna, bufeo). Roe (1982:163, ss.) discute este complejo amerindio 'sangre de menstruación - agua' para la Amazonia en general-.

Según el pensamiento de los campesinos indígenas del interior de la costa caribe colombiana, por el contacto físico del sapo con el organismo humano nacen enfermedades: el hombre se pone "preñado", sus piernas, brazos y vientre se hinchan. Es a base de estas ideas que utilizan el sapo para hacer los daños.

22 Según Pérez-Arbeláez (1994:179), utilizan la pimienta en la medicina popular colombiana en general "para ahuyentar el maligno".

23 El "pacto con el demonio" de los brujos está detalladamente descrito en el *Libro de San Cipriano*. En base a este comentario, podría existir cierta relación entre las "cetas" de hacer daño y el viento.

24 Para este último caso Raúl Mejía habla de "cetas familiares". En base a esta creencia es tan importante que el rezandero "despide el alma" del muerto al final del entierro tradicional sinuano (ver Jaramillo 1987:15,ss.).

25 Por consiguiente el "frío de los muertos" respectivamente la "ceta" corresponderían a los conceptos de "hielo" (de los Coyaima y Natagaima), "ña" (Bribri, Costa Rica), "he" (Barasana) "ptans" (Páez): ver Faust 1989:138,ss.

26 La clasificación del "mal de ojo" bajo la categoría de los daños es discutible: estiman que quien hace el "ojo" no siempre es responsable de su vista fuerte, sobre todo si uno piensa en los casos donde no se efectúa el "ojo" intencionalmente. Sin embargo, los curiosos califican el "mal de ojo" como "daño".

27 Según Luna/Amaringo (1991:54), la población mestiza de la región amazónica peruana distinguen entre "lupuna colorada" y "ceiba pentandra" de color "blanco". Sin embargo, los brujos usan solamente la especie "roja" de este árbol para sus daños. Este sistema clasifcatorio de colores puede observarse también en la clasificación de ciertos animales. Parece que según este pensamiento amerindio, el color "rojo" se relaciona con el peligro de espíritus malignos; contrariamente al bufeo griseado, al bufeo "colorado" (de color rojo), la

gente lo estima como "brujo" a este delfín rojizo, manifestándose por regla general a los caboclos brasileños como "encantos" que pueden llevarse a las personas (vea Slater, 1994). No puedo decir con certeza si los Zenúes también efectúan esta diferenciación. Lo que sí es cierto, es que los Zenúes nombran a una espécie "ceiba colorada".

28 Pérez-Arbeláez (1994:268, s.) reporta que la gente opina que las flores y la madera de ese palo sirven, en cocción, para curar la disentería y la diarrea; su madera y corteza, toda clase de hemorragias.

29 Véase el estudio excelente de Jaramillo (1987).

30 De esta manera caracterizó Reichel-Dolmatoff (1975:107) al chamán de los Desana.

31 Fundamental para el entendimiento de los temas chamánicos, "sueño", o bien "visión", son los estudios de Guss (1980), Bartolomé (1979:126, ss.), Kracke (1992), Wright (1992). Según Bartolomé (1979), el "paí" de los Avá-Chiripá recibe sus oraciones y cantos que, en adelante, animarán su poder chamánico durante su viaje extático en sus sueños, o bien por parte de los payés fallecidos, o bien por parte de las divinidades (como Nanderú Guazu, Tupa, Kuarahy). Resulta que el chamán recibe este conocimiento poderoso como "revelación" divina. Es por medio de este "conocimiento de sueño", que el paí puede comunicarse con las "entidades espirituales de todas cosas" (plantas, animales) y puede adquirir sus espíritus auxiliares.

Si se entiende a los chamanismos amerindios como "religiones de sueño", como lo propuso Mark Münzel (ver Münzel, 1988:43), uno no puede comprender el hecho curioso de que hasta ahora falte una discusión monográfica sobre este complejo central: el rol sobresaliente del sueño en el chamanismo sudamericano (ver Münzel, 1988:441).

32 No está claro si la clasificación de las enfermedades y medicinas según el color es una "importación" de la medicina tradicional de los vecinos Cogui: según Reichel-Dolmatoff (1985:II, 150), en el pensamiento Cogui, las enfermedades están etiológicamente relacionadas con las "semillas" que traen los "vientos". Las enfermedades de "colores claros" (de color blanco y rojo) apenas son curables.

33 Ver Faust/Schindler, 1990.

34 El Dr. José Gregorio Hernández, nacido en 1864, era médico en Caracas (Venezuela), donde tuvo un hospital. Trataba a la gente humilde sin pagar. Poco tiempo después de morir en un accidente de tránsito en 1919, se inició un culto alrededor de él: José Gregorio Hernández fue transformado en un santo que figura hoy en día como personaje muy importante en el Culto de María Lionza. A pesar de la veneración del pueblo venezolano, que pone tanta fe en él, afirmando que ese santo efectúa curaciones milagrosas, hasta ahora no ha sido canonizado por el Vaticano (Vea Pollak-Eltz 1985:41, s.). Desde Venezuela, el culto de San Gregorio Hernández entró al país colombiano: tanto en Tuchín como en Sincelejo o Cartagena, se venden las imágenes del santo popular. La gente está firmemente convencida de que el santo hace milagros.

35 Uno tiene que distinguir a los "amines" de los "niños en cruz": la gente dice que es el brujo quien pone "esas cosas secretas, sucias, malignas", mediante una "operación mágica", en el brazo de su futuro dueño. Si le pegan un tiro a él, el "plomo" no le entra al cuerpo y no le hace daño. Hombres "preparados", de esta manera, limpian montes inmensos durante media hora, y, cuando pelean, siempre ganan. Por consiguiente, dicen que un boxeador famoso de la costa lleva un "niño en cruz". Los dueños de estas "cosas secretas" tienen que traicionar sus secretos cuando estén en la cama de muerte; esto quiere decir que tienen que rezarlos "al revés". Además, uno tiene que echarles tres gotas de "limón criollo" en su boca.

Sin embargo, la opinión de los curiosos es contraria a la de la gente. "Santa", por ejemplo, me dijo al respecto: "¡Esto son cosas que nos dejó nuestro señor Jesucristo!" O, en las palabras de José Flores Montalbo: "Bien y mal son categorías del hombre, ¡todo es Dios, por Dios!"

36 Igual que el curioso Zenú, el chamán de los Jívaro es el dueño de "animalitos" (insectos, gusanos, arañas) que fungen como sus espíritus ayudantes ("tsentsak"), o bien "dardos o flechas mágicas" (ver Harner, 1972:156).

37 Este animal está bien valorizado en el curanderismo de los Paez: el "brujo" (The eu?) de los Nasa (Paez), usa los huesos y pelos de puerco espín para hacer daños al hombre (ponerlo ciego o enloquecerlo; ver Bernal Villa, 1954:259).

38 Según Pérez-Arbeláez (1994:393, número 438), este pasto que cultivan en la costa atlántica obtiene su importancia de sus frutos transparentes cuando jóvenes. Estos se ponen opacos, grises, durísimos, cuando están maduros. Es entonces cuando se usan para hacer gargantillas y rosarios. Los costeños creen que los frutos tienen propiedades medicinales: las "lágrimas de San Pedro" impiden que los niños sufran de los males de la dentición y del coto. El cocimiento de sus hojas y los cúlmenes será antirreumático y su toma, antiasmático y diurético.

39 Tomo esta clasificación del libro de Reichel-Dolmatoff (1991b:120) sobre los Ika de la Sierra Nevada de Santa Marta.

40 Con respecto a esta temática del complejo religioso de sacrificios, ver Drexler, 1993; con respecto a la idea de la "Rachemacht" (*poder de venganza*) de los animales de presa respecto a los dueños de los animales, ver Baumann, 1950.

41 Como Reyes comentó, su nombre tiene valor simbólico: se deriva de "SOL" y "ÁNGEL". Su hijo José "que viene elegido por esto" (curioso), lleva el nombre "ÁNGEL"!

42 Le debo muchos agradecimientos, por mostrarme y explicarme las plantas medicinales, a los curiosos José Flores Montalbo, Raúl Mejía Hernández, Santa Santander Avila, Teófilo Nieto, Miguel Ramos Villalba.

43 Según Faust (1992:40,s.), el "sabor amargo" de plantas medicinales significa, para su clasificación taxonómica en el pensamiento indoamericano, que estas plantas "amargas" tienen mucho "espíritu" o bien "calor". Como demuestra el cuadro taxonómico etnobotánico Zenú expuesto arriba, contrariamente a la opinión de Faust, "plantas amargas" pueden ser también "frescas"; por consiguiente, ¿he aquí que tendríamos otra variación del "fractal indoamericano"?

44 Vea Gebhart-Sayer, 1987:196 (Shibibo-Conibo); Luna, 1986:157 (shamanismo mestizo de la Amazonia peruana). Parra y Virsano (1994) demuestran, en su estudio decantado sobre el conocimiento etnobotánico de los "culebreros" de los Awá (Sábalo), que este saber se basa a menudo en un método de pensar en analogías: el "pensamiento salvaje", para dar un ejemplo, construye de esta manera relaciones lógicas entre la similitud de la figura de cierta planta (o en general de ciertas partes, como por ejemplo su raíz o sus hojas) con el aspecto físico de la culebra venenosa, o bien partes de la misma (véase el ejemplo: chupa - mapaná). Esta similitud justifica su aplicación de remedio contra las mordeduras en cuestión. Para evitar malentendidos, esto no quiere negar de ninguna manera la eficacia del conocimiento tradicional. Como demuestran los mismos autores y, entre otros, Schultes y Raffauf (1990, 1994), el conocimiento etnobotánico de los pueblos indoamericanos con respecto a las plantas medicinales sí supone de una base realmente farmacológica, es un "saber positivo" pues.

LOS COMENTADORES INDÍGENAS

José Flores Montalbo (*curioso*, Alto Santana)
Raúl Mejía Hernández (*curioso*, Tuchín)
Santander "Santa" Avila (*curioso*, Varsovia)
Solangel Reyes Vohorques (*curioso*, Chuzo)
José Angel Reyes (Chuzo)
Gledis Reyes (Chuzo)
Florencio Velasguez (*curioso*, Chuzo)
Olinda Suarez (Los Vidales)
Santa Eustoquia Roqueme Herrera Feria (*cetera*, Los Vidales)
Ever Rodrigues (*profesor*, Pueblito / Palmito)
Bartólo Talaigua Pérez (*rezandero*, Sitio Nuevo)
Esequiel de Jesús Morales Rodrígues (*rezandero*, Flecha)
Encarnación Lázaro (*curioso*, Tuchín)
Baldomero Álvarez (*cacique*, resguardo indígena San Pedro Alcántara de Sabaneta)
Julio Vega (*capitán*, Sacana)
Julio Vega (padre del *capitán*, Sacana)
Miguel Ramos (*picaduras de culebra*, Sacana)
Kike Pacheco (*médico locos*, Los Carretos)
Fausto Benítez (Tolú)
Iván Benítez Anillo (Tolú)
Teófilo Nieto (*curioso*, Sacana)
Nicanor Pestana (Sabaneta)
Hernán Velázques Monterroza (Sabaneta)
Santo García Ortíz (Sabaneta)
Celedonio Padilla (*fiscal*, Movimiento Indígena Colombiano, Bogotá)
José Carmona (*cacique*, San Andrés de Sotavento)
Leobigildo Castillo (*capitán*, Torrente)
Plinio García (*santiguadero*, San Andrés)
César Paternina (San Andrés)
Berta Lucas (*cetera*, San Andrés)

Ana-Isabel Martínez Rojas (Cruz del Guayabo)
Medardo Jesús de Suárez (*maestro artesano*, Tuchín)
José Martínez (San Andrés)
Freddy Tirado (San Andrés)
Clemente Rosemberg "Rosi" Teheran (*cacique*, San Andrés)
Jaime Roqueme (San Andrés)
Isidora Blanquizet (El Hueso)

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de

1589-1986 *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid.

AGUADO, Fray Pedro de

1581-1956 *Recopilación historial de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*. Bogotá.

ALZATE PATIÑO, Alberto

1982 Mantas indígenas en San Simón, *Poder costeño*, Octubre 15. Montería.

1992 *Problemática social de los aborigenes de Córdoba: A propósito de los 500 años del descubrimiento de América*. Editorial Lealon. Medellín.

ARANGO MONTOYA, Francisco

1973 *Indígenas de Colombia - tribus, lenguas, dialectos y subdialectos*. Medellín.

1977 *Colombia, Atlas indigenista*. Bogotá.

ARANGO OCHOA, Raúl / SÁNCHEZ, Enrique

1989 *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá.

1992a *Una visión general sobre los pueblos indígenas de Colombia* (Normas consagradas en la Constitución Política), República de Colombia, Departamento Nacional de Planeación, Unidad de Desarrollo Social, División de Programas Sociales Especiales, Santafé de Bogotá, D.C.

1992b Situación territorial y tratamiento legal de las áreas indígenas del litoral pacífico y la Amazonia de Colombia, en Gaya Foundation (ed), *Derechos territoriales indígenas y ecología en las selvas tropicales de América*, 223-259.

ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE DE COLOMBIA

1991-1994 *Constitución Política de Colombia*. Ediciones Emfasar. Bogotá.

ATRAN, Scott

1993 Whither 'ethnoscience'?, en BOYER, Pascal (ed.), *Cognitive Aspects of religious symbolism*, 48 – 70. Cambridge: Cambridge University Press.

AVENI, Anthony / URTON, G. (eds.)

1982 *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. New York.

BACHTIN, Michail

1985 *Probleme der Poetik Dostojewskis*. Frankfurt/M.

1987 *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt/M.
1990 *Literatur und Karneval: Zur Romantheorie und Lachkultur*. Fischer Verlag, Frankfurt/M.

BAER, Gerhard
1984 *Die Religion der Matsigenka, Ost-Peru, Monographie zu Kultur und Religion eines Indianervolkes des Oberen Amazonas*. Wepf Verlag Basel.
1992 The One Intoxicated by Tobacco: Matsigenka Shamanism, en BAER, GERHARD / LANGDON, Jean Matteson (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, 79 - 100, University of New Mexico Press, Albuquerque.
1994 *Cosmología y shamanismo de los matsiguenga*, Ediciones Abya-Yala. Quito.

BAER, Gerhard / LANGDON, Jean Matteson (eds.)
1992 *Portals of Power: Shamanism in South America*, University of New Mexico Press. Albuquerque.

BALDUS, Herbert
1968-69 Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer, *Anthropos* 63/64, 16 – 21. Sankt Augustin.

BAQUERO, Alvaro M.
1988 Algunos comentarios socioeconómicos sobre los habitantes de los humedales de los ríos San Jorge y Sinú, *Boletín Museo del Oro*, no. 20, 97 – 111. Bogotá.

BAUMANN, Hermann
1950 Nyama, die Rachemacht: Über einige mana-artige Vorstellungen in Afrika, en *Paideuma*, 4 (1950), 191 – 230. Frankfurt/M.

BAUMANN, Peter (ed.)
1994 *Kosmos der Anden: Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*. München.

BELTRAN PEÑA, Francisco
1993 *Los Muiscas: pensamiento y realizaciones*. Bogotá.

BENITEZ PALENCIA, Orlando José
1987 *Violencia en el Sinú*. Bogotá.

BENNHOLDT-THOMSEN, Verónica
1976 *Zur Bestimmung des Indio: Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung der Indios in Mexico*, Gebr. Mann Verlag. Berlin.

BERNAL VILLA, Segundo
1954 Medicina y Magia entre los Paeces, *Revista Colombiana de Antropología* 2, 219 – 264. Bogotá.
1969 *Guía bibliográfica de Colombia de interés para el antropólogo*. Bogotá.

BETTIN, Ingrid
1994 Weltbild und Denken in den Zentral-Anden, en BAUMANN, Max Peter (ed.), *Kosmos der Anden: Weltbild und Symbolik indianischer Tradition in Südamerika*, 14 – 39. München.

BLOCH, Ernst
1969 *Spuren*. Frankfurt/M.
BRAY, Warwick
1979 *El Dorado, der Traum vom Gold*. Hannover.
1990 Cruzando el Tapón del Darién: una visión de la archeología del Istmo desde la perspectiva colombiana, *Boletín Museo del Oro*, No. 29, 3 - 51. Bogotá.
1991 A dónde han ido los bosques? El hombre y el medio ambiente en la Colombia prehispánica, *Boletín Museo del Oro*, No.30, 43 – 65. Bogotá.
BROWMAN, David L. / SCHWARZ, Ronald A. (eds.)
1979 *Spirits, Shamans, and Stars: Perspectives from South America*, The Hague: Mouton.
BROWNER, C.H.
1985 Criteria for Selecting Herbal Remedies, *Ethnology* 24/1, 13 – 32. Pittsburgh.
BUELVAS, Hugo
1994 En San Andrés de Sotavento: Organizan fiestas de San Simón, *El Heraldo*, 21.12.1994. Barranquilla - Montería.
BUTT-COLSON, Audrey
1977 The Akawaio Shaman, en Basso, Ellen B. (ed.), *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. The University of Arizona Press. Tucson.
BUTT-COLSON, Audrey / ARMELLADA, Cesáreo de
1985 El origen amerindio de la etiología de enfermedades y su tratamiento en la América Latina, *Montalbán 16*, 133 – 176. Caracas.
CASTELLANOS, Juan de
1601-1955 *Elegías de varones ilustres de Indias*. Bogotá.
CHEVALIER, Jacques
1982 *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto.
CIPOLETTI, Susana María
1983 *Jenseitsvorstellungen bei den Indianern Südamerikas*. Dietrich Reimer Verlag. Berlin.
CLASTRES, Pierre
1972 *Chronique des indiens Guayaki*. Librairie Plon. Paris.
CLIFFORD, James / MARCUS, George E. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press. Berkely et al.
CORREA, Francois
1989-90 Regionalización socio-cultural en Colombia: Balance Crítico, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXVII, 117 – 136. Bogotá.

DIELS, Hermann / KRANZ, Walter
1989 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I (1 - 58). Zürich, Hildesheim: Weidmann.
DOBKIN DE RIOS, Marlene
1984 The Vidente Phenomenon in Third World Traditional Healing: An Amazonian Example, *Medical Anthropology, Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, Volume 8, Nr. 1, 60 – 70. Redgrave Publishing Company, Bedford Hills. New York.
DREYFUS, Simone
1963 *Les Kayapó Nord*, The Hague: Mouton.
DREXLER, Josef
1993 *Die Illusion des Opfers: Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivismusmodell.* Akademischer Verlag, Münchener Ethnologische Abhandlungen 12. München.
1997a Geografía de lo sagrado, cosmovisión y enfermedad entre los Zenúes del interior de la Costa Caribe colombiana, *Montalbán*, No. 30, 229-253. Caracas.
1997b *Die Zenú der kolumbianischen Karibikküste: Religions- und Weltbildkonzepte*, Akademischer Verlag, Münchener Amerikanistik Beiträge 32. München.
1998 *"Sie kommen, um uns hier auszubeuten!" Der Ethnograph als Dieb traditionellen Wissens* (manuscrito)
DUERR, Hans Peter
1978 *Traumzeit: Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilsation.*Frankfurt/M.
DURKHEIM, Emile
1924 *Sociologie et Philosophie.* Librairie Félix Alcan. Paris.
1960 *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie.* Librairie Félix Alcan. Paris.
DUSSAN DE REICHEL, Alicia
1954 Características de la Personalidad Masculina y Femenina en Taganga, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 2, 89 – 113. Bogotá.
EARLS, John / SILVERBLATT, Irene
1978 La realidad física y social en la cosmología andina, *Actes 42. ICA* (= Internationaler Amerikanistenkongress), París 1976, vol. 4, 299 – 325. París.
ELIADE, Mircea
1980 *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt/M.
1986 *Kosmos und Geschichte: Der Mythos der ewigen Wiederkehr.* Frankfurt/M.

EMBODEM, William A.
1982 Pilz oder Seerose-literarische und bildliche Zeugnisse von Nymphaea als rituellem Psychotogen in Mesoamerika, en VÖLGER, Gisela /WELCK, Karin von (eds.), *Rausch und Realität: Drogen im Kulturvergleich*, 605 - 616, Reinbek bei Hamburg.
1992 Medicinal Water Lilies, *Jahrbuch für Ethnomedizin und Bewußtseinsforschung*, Nummer 1,71 - 88, Verlag für Wissenschaft und Bildung. Berlin.

ENSLOW, Sam
1990 *The Art of Prehispanic Colombia*, *An Illustrated Cultural and Historical Survey*. McFarland & Company Publishers, Jefferson. North Carolina, and London.

ESPINOSA, Myriam Amparo
1988 Práctica social y emergencia armada en el Cauca, en SOTOMAYOR, María Lucía (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo: Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*, 139 - 165. Bogotá.

FALCHETTI, Ana María
1976 *The gold work of the Sinú region northern Colombia*. Institute of Archaeology. London.
1978 Orfebrería Sinú, *Boletín Museo del Oro*, No. 1. Bogotá.

FALS BORDA, Orlando
1976 *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la costa atlántica*, Punta de Lanza. Bogotá.
1986 *Historia doble de la costa*, tomo III: *Resistencia en el San Jorge*. Carlos Valencia Editores. Bogotá.
1987 *Historia doble de la costa*, tomo IV: *Retorno a la tierra*. Carlos Valencia Editores. Bogotá.
1988 *Historia doble de la costa*, tomo I: *Mompox y Loba*. Carlos Valencia Editores. Bogotá.

FAUST, Franz
1986 *El sistema médico entre los coyaimas y natagaimas*, Klaus Renner Verlag. Hohenschäftlarn.
1989 *Medizin und Weltbild, Zur Ethnographie der Coyaima- und Natagaima-Indianer Kolumbiens*, Trickster Verlag. München.
1990a La identidad en el pensamiento, en COLCULTURA (ed.), *Aluna, Imagen y Memoria de las Jornadas Regionales de Cultura Popular*, 234 - 241. Bogotá.
1990b Apuntes al sistema médico de los campesinos de la Sierra Nevada del Cocuy, *Boletín Museo del Oro*, No. 26, 43 – 63. Bogotá.
1992 *Kultur und Naturschutz im kolumbianischen Zentralmassiv:Landschaftsempfinden, Landschaftsgestaltung und Ressourcennutzung bei den Coconuco und Yanacona*. München.

1994a Kultur, ein durch Fraktale determiniertes Chaos, *Jahrbuch für Ethnomedizin*, 25 – 41. Berlin.

1994b Cultura: un caos determinado por sus fractales, *I Fogli di ORISS*, n. 1 - 2 (1994), 9 – 29. Editorial Colibrí. Pisa.

1995 Ein Erdrutsch in der Geschichte der Nasa Kiwe (Paez), *Jahrbuch für thnomedizin*, 301 – 306. Berlin.

1996 Un préstamo de la geometría fractal para la descripción de culturas emparentadas: lo que hacen las culturas amerindias similares entre ellas, *Thule, Revista italiana de studi americanistici,* n. 1 (ottobre 1996), Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", 133 – 155. Argo, Perugia.

FAUST, Franz / HOFER, Florian

1995 "Nosotros somos gente de la madre agua": Apuntes sobre la base religiosa de la culturas indígenas y mestizas, *Montalbán* 28, 177 – 194. Caracas.

FAUST, Franz / SCHINDLER, Helmut

1990 Interethnische Lehrbeziehungen der Heiler Südwest-Kolumbiens, en ILLIUS, Bruno / LAUBSCHER, Matthias (eds.), *Circumpacifica, Festschrift für Thomas S. Barthel*, 521 - 542, Peter Lang Verlag. Frankfurt/M./Bern/New York/Paris.

FERNANDEZ DE OVIEDO y VALDES, Gonzalo

1548-1959 *Historia general y natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid.

FISCHER, Manuela (ed.)

1994 *El Dorado: das Gold der Fürstengräber*. Berlin.

FLÓREZ, Luis (ed.)

1983 *Manual del Atlas Linguístico-Etnográfico de Colombia*. Bogotá.

FONDESTOL

1993 *Fondo Rotario para la Economía Solidaria de Santiago de Tolú - documentación Torrente*. Tolú.

FREUD, Sigmund

1970 Das Unheimliche, en Sigmund Freud, Studienausgabe Bd. IV, *Psychologische Schriften*, herausgegeben von Alexander Mitscherlich u.a., 241 – 274. Frankfurt/M.

FRIEDE, Juan

1959 *Descubrimiento y Conquista del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá.

1960 *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Bogotá.

FRIEDEMANN, Nina S. de / AROCHA, Jaime

1979 *Bibliografía Anotada y Dircectorio de Antropólogos Colombianos.*

1993 *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Bogotá.

GARCÍA, Severo J.

1968 *El sombrero vueltiao, mensaje de un pueblo*. Montería.

GEBHART-SAYER, Angelika
1987 *Die Spitze des Bewußtseins: Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo,* Klaus Renner Verlag. Hohenschäftlarn.
GÖTZ, Bernhard
1933 *Die Bedeutung des Opfers bei den Völkern.* Leipzig.
GORDON, Leroy
1957 Human Geography and Ecology in the Sinú Country of Colombia, *Ibero-Americana*, No. 39, University of California Press. Berkeley and Los Angeles.
1983 *El Sinú: Geografía Humana y Ecología.* Bogotá.
GRIESHABER, P.
1985 Fluctuaciones en la definición del indio, *Historia Boliviana*, No. 5, 45-65. Cochabamba.
GUSS, David M.
1980 Steering for Dream: Dream Concepts of the Makiritare, *Journal of Latin American Lore* 6 (2), 297 – 312. Los Angeles.
1982 The Encantados: Venezuela's Invisible Kingdom, *Journal of Latin American Lore* 8 (2), 223 – 272. Los Angeles.
GUTHRIE, Stewart
1980 A cognitive Theory of Religion, *Current Anthropology*, vol. 21, no. 2, 181 – 203. University of Chicago Press. Chicago.
GUTIERREZ, Tomás Darío
1990 Historia de la Cultura Vallenata, en *Aluna*, 86 – 88. Bogotá.
GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia
1958 El país rural colombiano, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. VII, 1 – 126. Bogotá.
HARNER, Michael
1972 *The Jívaro: People of the sacred Waterfalls.* Berkeley.
HELMS, Mary W.
1977 Iguanas and Crocodilians in Tropical American Mythology and Iconography with Special Reference to Panama, *Journal of Latin American Lore* 3 (1):51 – 132. Los Angeles.
1979 *Ancient Panama, Chiefs in Search of Power.* University of Texas Press. Austin
HERNANDEZ DE ALBA, Gregorio
1948 Tribes of the North Colombia Lowlands, *Handbook of South American Indians,* Vol. 4, 329 – 338. Washington.
HIGGINS, S. B.
1869 *Culebras y reptiles venenosos: Sus hábitos, característicos y particularidades. Sus mordeduras. Los efectos toxicológicos de sus venenos; Métodos curativos usados por los curanderos. Un método de curación específico infalible: remedios que deben usarse; direcciones para su preparación.* Barranquilla.

HILDEBRAND, Martin de
1985 Cosmovisón y el Concepto de Enfermedad entre los Ufaina: FUNCOL: *Medicina, Shamanismo y Botánica*. Bogotá.
1987 Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas Tanimuka del Noroeste Amazonía, en REICHEL DE VON HILDEBRAND, E. / ARIAS DE GREIFF, J. (eds.), *Etnoastronomías Americanas*, 233 –254. Bogotá.
HOFER, Florian
1995 *Der "heiße" Strom des "kalten" Wassers: die Konzepte von* heiss, kalt, *Susto-Krankheiten sowie sakralen, bedrohlichen Orten und Erscheinungen in indioamerikanischen Weltbildern*, Akademischer Verlag München.
HUERTAS VERGARA, Manuel
1992 *Cabildo y Merced de Tierra, Régimen para poblar El Partido de Tolú, Sabanas y Sinú: América 500 años*. Sincelejo.
HUGH-JONES, Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge.
ICAN: Instituto Colombiano de Antropología)
1992 *Diversidad es Riqueza: Ensayos sobre la Realidad Colombiana*. Bogotá.
IGAC: Instituto Geográfico Agustín Codazzi)
1981 *Informe de Límites: Resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, Departamento Cordoba*. Bogotá.
1985 *Atlas de cartografía histórica de Colombia*. Bogotá.
ILLIUS, Bruno
1989 *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo*. Tübingen.
1992 The Concept of nihue among the Shipibo-Conibo of Eastern Peru, en BAER, Gerhard / LANGDON, Jean Matteson (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, University of New Mexico Press, 63 – 77. Albuquerque.
ISBELL, William H.
1978 Cosmological order expressed in prehistoric ceremonial centers, *Actes 42. ICA*, Paris 1976, 269 – 297. Paris.
JARAMILLO, Carmen María
1987 *Así éramos los Zenues* (Fund. de Investigaciones Arqueológicas Nacionales). Banco de la República. Bogotá.
JARAMILLO, Susana
1987 Ritos fúnebres entre los indígenas Zenúes, *Universitas Humaniística,* Universidad Javeriana, Vol. 16, No. 27, 15-27. Bogotá.
KARSTEN, Rafael
1964 *Studies in the Religion of the South American Indians East of the Andes,* Societas Scientiarium Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum XXIX.1. Helsinki.

KERGUELÉN FAJARDO, Remberto
1990 *Betancí*. Montería.
KIECKHEFER, Richard
1995 *Magie im Mittelalter*. München.
KRACKE, Waud H.
1992 He who dreams: The Nocturnal Source of Transforming Power in Kagwahiv Shamanism, en BAER, Gerhard / LANGDON, Jean Matteson (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, University of New Mexico Press, 127 – 148. Albuquerque.
LABBÉ, Armand J.
1986 *Colombia before Columbus: The People, Culture and Ceramic Art of Prehispanic Colombia*. New York. *La Magia Roja, o sea El verdadero arte para iniciarse con provecho en los secretos admirables de las ciencias ocultas*. México, D.F. (s.d.)
LANGDON, Jean Matteson
1992 Dau: Shamanic Power in Siona Religion and Medicine, en BAER, Gerhard / LANGDON, Jean M. (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, 41 – 61. University of New Mexico Press. Albuquerque.
LANGEBAEK, Carl Henrik
1992 *El Oro y las Culturas Precolombinas*. Bogotá.
LEACH, Edmund
1978 *Kultur und Kommunikation: Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*, Frankfurt/M.
LEE, William B./ RUDDLE, Kenneth
1981 El Dorado: Colombia's Golden Heritage, en *Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures of Colombia*, catálogo. Natural History Museum of Los Angeles, 10 – 16. Los Angeles.
LEGAST, Anne
1980 *La fauna en la orfebrería Sinú*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Bogotá.
LEVENSON, Jay E. (ed.)
1991 *Circa 1492. Art in the Age of Exploration*, Yale University Press. New Haven and London.
LÉVI-STRAUSS, Claude
1977 *L'identité*. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Bernard Grasset. Paris.
LIZOT, Jacques
1982 *Im Kreis der Feuer: Aus dem Leben der Yanomami-Indianer*.Frankfurt/M.
LUNA, Luis Eduardo
1982/83 Concepto de Plantas que Enseñan entre Cuatro Shamanes Mestizos de Iquitos, *Revista Colombiana de Antropología* 24, 43 – 74. Bogotá.

1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon* (= Stockhol Studies in Comparative Religion 27). Stockholm.

LUNA, Luis Eduardo / AMARINGO, Pablo

1991 *Ayahuasca visions: The religious iconography of a Peruvian shaman.* North Atlantic Books, Berkeley. California.

MAUSS, Marcel

1978a Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie, en *Soziologie und Anthropologie*, Bd. I, 43 – 179. Frankfurt/M./Berlin/Wien.

1978b Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, en *Soziologie und Anthropologie*, Bd. II, 9 – 145. Frankfurt/M./Berlin/Wien.

MEDINA, Carmen

1977 Ocho días entre los zenúes - cinco voces en la noche, *Ethnia*, Centro Antropológico Colombiano de Misiones, Año XI, no. 48, 17 – 24. Bogotá.

MEJÍA, Rodrigo Ángel

1987 *Serpientes de Colombia: su relación con el Hombre.* Medellín.

MÉTRAUX, Alfred

1927 Migrations historiques des Tupi-Guaranis, *JSAP*, n.s., 19, 1 - 45.

1949 Religion and Shamanism, *HSAI* 5, 559 – 599. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, París.

1979 *A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis.* São Paulo.

MEULI, Karl

1946 Griechische Opferbräuche, *Phyllobolia, Festschrift Peter von der Mühll* zum 60. Geburtstag, 185 – 288. Basel.

MENDOZA MENDOZA, Manuel

1946 *Leyendas Sinuanas.* Cartagena.

MENDOZA PÉREZ, Eduardo

1987 *Cultura Zenú Precolombina.* Chinú.

MINISTERIO DE EDUCACIÓN NACIONAL, INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA, INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA (eds.)

1987 *Introducción a la Colombia Amerindia.* Bogotá.

MINISTERIO DE GOBIERNO, DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS INDÍGENAS, REPÚBLICA DE COLOMBIA

1994 *Fuero Indígena Colombiano.* Bogotá.

MIRES, Fernando

1991 *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina.* Editorial del Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica.

MORALES GÓMEZ, Jorge
1978 *Contribución a la bibliografía del folclor colombiano*. Bogotá.
1989-90 Algunas consideraciones sobre caracterización de los conjuntos de gaita de la costa Atlántica de Colombia, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 27, 159 - 170, Bogotá.
1992 Cuerpo humano y contexto cultural: en el golfo de Morrosquillo, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 29, 191 - 204, Bogotá.

MÜNZEL, Mark
1971 *Medizinmannwesen und Geistervorstellungen bei den Kamayurá*, Wiesbaden.
1985a *Die Indianer*, Bd. 2: *Mittel- und Südamerika*, München.
1985b Der Medizinmann bei den Camayurá in Zentralbrasilien, *Würzburger Medizinhistorische Mitteilungen* 3, 11 - 27.
1985c Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Medizinmann in Lateinamerika, *Peripherie* 20, 5 - 17.
1988 Zu den Grenzen ethnologischer Kunstbetrachtung, en MÜNZEL, Mark (ed.), *Die Mythen sehen: Bilder und Zeichen vom Amazonas* (= Roter Faden zur Ausstellung, Band 14, Museum für Völkerkunde, Frankfurt/M.), 19 - 51, Frankfurt/M.

MURPHY, Robert
1958 *Mundurucú Religion*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 49, No. 1, University of California Press, Berkely, Los Angeles.

NACHTIGALL, Horst
1961 *Alt-Kolumbien*, Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

NEGRETE, Luis Felipe
s.f. *Horas del Mal*, s.l.

NEGRETE BARRERA, Víctor / GALEANO S., José
1986 *Pueblo de Ciénaga*, Fund. del Sinú, Montería.
1984 Santo Domingo Vidal, *Poder costeño*, agosto 10, Montería.

NIMUENDAJÚ, Curt
1914 Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní, *Zeitschrift für Ethnologie* 46, 284 - 403, Berlin.

OCAMPO, Glória Isabel
1988a Hacienda, parentesco y mentalidad: la colonización antioqueña en el Sinú, *Revista Colombiana de Antropología*, v. 26, 1986 - 1988, 5 - 42, Bogotá.
1988b Hacienda y campesinos en el Sinú: formas de vida y formas de trabajo en "Marta Magdalena" (1912 - 1954), *Boletín Museo del Oro*, No. 20, 113 - 129, Bogotá.

1993 Entre la localidad y la nación: aspectos políticos de la construcción de identidades en un contexto regional, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXX, 101 - 127, Bogotá.

OCAMPO LÓPEZ, Javier

1988 *Mitos colombianos*, El Áncora Editores, Bogotá.

OIA (Organización Indígena de Antioquia)

1996 Debate legal: Proteger el conocimiento colectivo, Una decisión de los pueblos indígenas de Antioquia, *Revista Semillas en la Economía Campesina*, No. 6 (abril de 1996), Bogotá.

ONIC / CECOIN / GhK (eds.)

1995 *Tierra profanada: Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia,* Disloque Editores, Bogotá.

ORYWAL, Erwin / HACKSTEIN, Katharina

1993 Ethnizität: Die Konstruktion ethnischer Wirklichkeiten, en SCHWEIZER, Thomas/SCHWEIZER, Margarete/ KOKOT, Waltraud (eds.), *Handbuch der Ethnologie*, 593 - 609, Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

OSBORN, Ann

1985 *El vuelo de las tijeretas*, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Bogotá.

OSSIO, Juan M.

1978 El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la Acequia de la comunidad de Andamarca, *Actes 42. ICA* (= Internationaler Amerikanistenkongress), Paris 1976, vol. 4, 377 - 396, Paris.

PARDO R., Maurício

1987 *El convite de los espíritus* (colección temas chocoanos, 4), Ediciones Centro de Pastoral Indigenista, Quibdó.

PARDO RODRÍGUEZ, Edgar

1993 Los descendientes de los Zenúes, *Encrucijadas de Colombia Amerindia*, 229 - 243, Bogotá.

PARRA RIZO, Hernando / VIRSANO BELLOW, Susan

1994 *Por el camino culebrero: Etnobotánica y medicina de los indígenas Awá del Sábalo (Nariño)*, Ediciones Abya-Yala.

PÉREZ-ARBELÁEZ, E.

1994 *Plantas útiles de Colombia*, Editorial Victor Hugo, Medellín.

PINEDA CAMACHO, Roberto

1995 Pueblos indígenas de Colombia: Una aproximación a su historia, economía y sociedad, ONIC / CECOIN / GhK (eds.),*Tierra profanada: Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*, 1 - 37, Bogotá.

PINEDA GIRALDO, Roberto / GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia

1984-85 Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 25, 9 - 181, Bogotá.

PIÑERES, Eduardo G. de (ed.)
1924 *Documentos para la historia de Bolívar*, Cartagena.
PLAZAS, Clemencia / FALCHETTI, Ana María
1981a *Asentamientos prehispánicos en el bajo río San Jorge*, Banco de la República, Bogotá.
1981b El legendario Zenú, *Boletín Boletín Museo del Oro*, no. 12, 20-33, Bogotá.
1986 La cultura del oro y el agua, *Boletín cultural y bibliográfico*, Banco de la República, V. 23, No. 6, 57-72, Bogotá.
VAN DER HAMMEN, Thomas / BOTERO, Pedro
1988 Cambios ambientales y desarrollo cultural en el bajo río San Jorge, *Boletín Museo del Oro*, No. 20, 55 - 88, Bogotá.
1990 Una Cultura anfibia: la sociedad hidráulica Zenú. *Colombia Caribe*. Fondo FEN, Bogotá.
PLAZAS, Clemencia / FALCHETTI, Ana María / SÁENZ SAMPER, Juanita / ARCHILA, Sonia
1993 *La sociedad hidráulica Zenú, Estudio arqueológico de 2.000 años de historia en las llanuras del Caribe colombiano*, Departamento Editorial Banco de la República, Bogotá
PLOWMAN, Timothy
1982 Brugmansia (Baum-Datura) in Südamerika, en VÖLGER, Gisela /WELCK, Karin von (eds.), *Rausch und Realität: Drogen im Kulturvergleich*, 770 - 784, Reinbek bei Hamburg.
POLIA MECONI, Mario
1988 *Las lagunas de los encantos*, Central Peruana de Servícios, Piura.
1994 *Cuando Dios lo permite: Encantos y Arte Curanderil*, Editorial Prometeo Editores S.R.L., Série "Copérnico", Lima.
POLLAK-ELTZ, Angelina
1967-68 Maria Leonza. Ein afro-indianischer Kult in Venezuela, *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen* 14/15, 43 - 67, Wien.
1985 *María Lionza: Mito y Culto Venezolano*, Universidad Católica Andrés Bello, Colección Manoa, Caracas.
POSEY, Darrell
1990 Intellectual Property Rights: What is the Position of Ethnobiology, *Journal of Ethnobiology*, 10 (1), 93 - 98.
PUCHE VILLADIEGO, Benjamín
1984 El sombrero vueltiao Zenú, *Revista de extensión cultural* (Universidad Nacional, Medellín), Nos. 16 - 17 (abril 1984), 91 - 100, Medellín.
RAMÍREZ DE JARA, María Clemencia / PINZÓN CASTAÑO, Carlos Ernesto
1992 Sibundoy Shamanism and Popular Culture in Colombia, en BAER, Gerhard / LANGDON, Jean Matteson (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, 287 - 303, University of New Mexico Press, Albuquerque.

RANDALL, Robert
1987 Del tiempo y del río: El ciclo de la historia y la energía en la cosmología incaica, *Boletín de Lima*, No. 54, 69 - 95, Lima.
RAPPAPORT, Joanne
1980-81 El mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro, *Revista Colombiana de Antropología*, 23, 365 - 413, Bogotá.
1985 History, Myth and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia, *American Ethnologist*, 12 (1), 27 - 45.
1987 Mythic Images, Historical Thought and Printed Texts: The Páez and the Written Word, *Journal of Anthropological Research*, 43 (1), 43 - 61.
1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge University Press, Cambridge.
1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
REICHEL DE V. HILDEBRAND / ARIAS DE GREIFF (eds.)
1987 *Etnoastronomias Americanas* (45. ICA), Bogotá.
REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo y Alícia
1956 Momil. Excavaciones en el Sinú, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 5, 111 - 333, Bogotá.
1958a Reconocimiento arqueológico de la hoya del río Sinú, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 6, Bogotá.
1958b Nivel de salud y medicina popular en una aldea mestiza de Colombia, *Revista Colombiana de Antropología,* vol. 7, 199 - 249, Bogotá.
1961 *The People of Aritama, The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*, The University of Chicago Press, Chicago
1975 *The Shaman and the Jaguar: A Study of Narcotic Drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia.
1976a Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest, *Man*, n.s. 2, 307 - 318.
1976b: Training for the Priesthood among the Kogi of Colombia, en WILBERT, Johannes (ed.), *Enculturation in Latin America*, An Anthology, 265 - 288, University of California, Los Angeles.
1977 Templos Kogi: Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 19, 199 - 246, Bogotá.
1979 Desana Shamans' Rock Crystals and the Hexagonal Universe, *Journal of Latin American Lore*, Vol. 5, No. 1, 117 - 128, Los Angeles.
1981a Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia, en HARTMANN, Thekla / PENTEADO, Vera (eds.), *Contribuções a Antropologia em homenagem ao Profesor Egon Schaden*, 255 - 270, São Paulo.

1981b Things of Beauty Replete with Meaning: Metals and Crystals in Colombian Indian Cosmology, en *Sweat of the Sun, Tears of the Moon: Gold and Emerald Treasures of Colombia*, catálogo Natural History Museum of Los Angeles, 17 - 33, Los Angeles.

1986a *Desana, Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*, PROCULTURA, Bogotá.

1986b *Arqueología de Colombia. Un texto introductorio*, Bogotá.

1987a *Shamanism and Art of the Eastern Tukanoan Indians*, Leiden:E.J. Brill.

1987b The Great Mother and the Kogi Universe: A Concise Overview, *Journal of Latin American Lore*, Vol. 13, No. 1, 73 - 113, Los Angeles.

1988 *Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro*, Editorial Colina, Medellín.

1991a *Indians of Colombia: Experience and Cognition*, Bogotá.

1991b *Los Ika, Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: Notas Etnográficas 1946 -1966*, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

RODRÍGUEZ, Angela María / TARRA, Luis

1994 Tierras Recuperadas de los Zenúes, *Ecos*, no. 2 (diciembre 1994), 33 - 56, Bogotá.

ROE, Peter G.

1982 *The Cosmic Zygote, Cosmology in the Amazon Basin*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey

RODRÍGUEZ DE MONTES, María Luisa

1981-1983 *Atlas Linguístico-Etnográfico de Colombia* (3 Bde.), Bogotá.

ROLDÁN ORTEGA, Roque / GÓMEZ VARGAS, John Harold

1994 *Fuero Indígena Colombiano*, Bogotá.

RUBEL, A. J.

1964 The Epidemiology of folk illness: Susto in Hispanic America, *Ethnology,* vol. 3, 268 - 283.

1967 El susto in Hispanoamérica, *América Indígena*, vol. 27 (1), 69 - 90.

SALER, Benson

1977 Supernatural as a Western category, *Ethos* 5, 31 - 53, Washington.

SCHADEN, Egon

1955a Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer, *Staden-Jahrbuch* 3, 151 - 162, São Paulo.

1955b Überlieferung und Wandel in der Religion der Guarani, *Actes du 4. Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* 2, 379 - 384.

1962 *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*, Difusão Européia do Livro, São Paulo

SCHINDLER, Helmut
1973 Warum kann man den Itutari mit dem Gwaruma erschlagen?, *Zeitschrift für Ethnologie* 98, Heft 2, 246 - 276, Braunschweig.
SCHULTES, Richard Evans / RAFFAUF, Robert F.
1990 *The Healing Forest: Medicinal and Toxic Plants of the Northwest Amazonia*- Portland.
1994 *El bejuco del alma: Los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*, Bogotá.
SEIJAS, Haydée
1969 *The Medical System of the Sibundoy Indians of Colombia*, Ph.D. Thesis, Tulane University: New Orleans
SHARON, Douglas
1976 Becoming a *Curandero* in Peru, en WILBERT, Johannes (ed.), *Enculturation in Latin America: An Anthology*, 359 - 375, Los Angeles.
SHERBONDY, Jeanette
1982 El regadío, los lagos y los mitos de origen, *Allpanchis Phuturinqa* 17 (20), 3 -32, Cuzco.
1992 Water Ideology in Inca Ethnogenesis, en DOVER, Robert / SEIBOLD, K atharine / MCDOWELL, John (eds.), *Andean Cosmologies Through Time*, 46 - 67, Indiana University Press, Bloomington.
SIMÓN, Pedro Fray
1625-1981 *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales,* t.V, Banco Popular, Bogotá.
SLATER, Candace
1994 *Dance of the Dolphin: Transformation and Disenchantment in the Amazonian Imagination*, The University of Chicago Press, Chicago.
SOLORZANO SÁNCHEZ, Luis Fernando
1994 *Mitología y creencias populares de Colombia*, Medellín.
SPRADLEY, James P.
1979 *The Ethnographic Interview*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
1980 *Participant Observation*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
STEMPER, David M.
1992 Los Cacicazgos Prehispánicos en las llanuras aluviales de los ríos Sinú y San Jorge, en *Arte de la Tierra - Sinú y Río Magdalena*, Fondo de Promoción de la Cultura, 10 - 15, Banco Popular, Bogotá.
SUED BADILLO, J.
1977 *Bibliografía Antropología para el estudio de los pueblos indígenas en el Caribe*, Santo Domingo.
STOTT, Michael
1994 Indian Leaders dying in war over lands, *The Colombian Post* (11.05.1994), Bogotá.

STRECK, Bernhard
1987 "Weltbild", en STRECK, Bernhard (ed.), *Wörterbuch der Ethnologie*, 247 - 251, DuMont, Köln.
STRIFFLER, Luis
s.f. *El Alto Sinú: Historia del primer establecimiento para extracción de oro en 1844*, Barranquilla.
s.f. *El río San Jorge*, Barranquilla.
[SUFURINO, Jonas]
s.f. *El Libro de San Cipriano: libro completo de verdadera magia o sea Tesoro del Hechicero*, Biblioteca Ciencias Ocultas, México, D.F.
SULLIVAN, Lawrence E.
1988 *Icanchu's Drum, An Orientation to Meaning in South American Religions*, Macmillan Publishing Company, New York, London.
TAMBIAH, S.J.
1968 The magical power of words, *Man*, N.S., Vol. 3, No.2, 175 - 208, London.
1987 Form und Bedeutung magischer Akte: Ein Standpunkt, en KIPPENBERG, Hans Günter / LUCHESI, Brigitte (eds.), *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, 259 - 296, Frankfurt/M.
TAUSSIG, Michael
1982 El Curanderismo Popular y la Estructura de la Conquista en el Suroeste de Colombia, *América Indígena* XLII/4, 559-614, México.
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
TRIMBORN, Hermann
1948 *Vergessene Königreiche. Studien zur Völkerkunde und Altertumskunde Nordwest-Kolumbiens*, Kulturgeschichtliche Forschungen 2,
Braunschweig.
1961 Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes, en Christel Matthias SCHRÖDER (ed.), Die Religionen der Menschheit, Bd. 7, *Die Religionen des Alten Amerika* (Krickeberg, Trimborn, Müller, Zerries), 91 - 170, Stuttgart.
TURBAY CEBALLOS, Sandra María / JARAMILLO ARBELAEZ, Susana
1986 *La identidad cultural entre los indígenas de San Andrés de Sotavento-Córdoba*, Tesis de Grado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
TURBAY, Sandra
1987 Elementos de religiosidad en el resguardo indígena de San Andrés de Sotavento (Cordoba), *Universitas Humanistica,* Universidad Javeriana, Vol. 16, No. 27, 35-44, Bogotá.

VALENCIA MOLINA, Jorge
s.f. *Historias del Sinú*, Montería.
VALENCIA SALGADO, Guillermo ("El Compae Goyo")
1982 *Murrucucú*, Mocarí-Córdoba.
1990 *Córdoba, su gente, su folclor*, Montería.
VASCO, Luis Guillermo
1980 *Jaibanás: los verdaderos hombres*, Banco Popular, Bogotá.
VEGA REVOLLO, Oscar
s.f. *Los Zenúes*, s.l.
s.f. *Las brujas de Tolú*, s.l.
VELANDIA JAGUA, César Augusto
1994 *San Agustín: Arte, estructura y arqueología*, Fondo de promoción de la cultura del Banco Popular, Bogotá.
WEISS, Gerald
1975 Campa Cosmology: The World of a Forest Tribe in South America, *Anthr. Papers of the Am. Mus. Nat. Hist.* 52, part 5, 217 - 588, New York.
WHITTEN, Norman E. Jr.
1976 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua,* University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London.
1985 *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
WILBERT, Johannes
1987 *Tobacco and Shamanism in South America*, Yale University Press, New Haven and London
WRIGHT, Pablo G.
1992 Dream, Shamanism, and Power among the Toba of Formosa Province, en BAER, Gerhard / LANGDON, Jean Matteson (eds.), *Portals of Power: Shamanism in South America*, University of New Mexico Press, 149 - 172, Albuquerque.
ZELLER, Klaus R.
1983 *Das Krokodil / der Kaiman in Vorstellung und Darstellung südamerikanischer Indianer*, Hohenschäftlarn bei München.
ZERRIES, Otto
1954 *Wild- und Buschgeister in Südamerika, Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene im Kulturbild südamerikanischer Indianer*, Steiner Verlag, Wiesbaden.
1973-74 Holzgeschnitzte Menschen leben. Ein Mythologem und seine kultischen Entsprechungen. Ein Beitrag zum Problem der anthropomorphen Holzschnitzerei im naturvölkischen Südamerika, *Paideuma* XIX/XX, 365 - 443, Frankfurt/M.

ZERRIES, Otto / SCHUSTER, Meinhard
1974 *Mahekodotedi, Monographie eines Dorfes der Waika-Indianer (Yanoama) am oberen Orinoco (Venezuela)*, Klaus Renner Verlag,München.
ZERRIES, Otto / DISSELHOFF, H.D.
1974 *Die Erben des Inkareiches und die Indianer der Wälder,* Safari Verlag, Berlin.
ZINSER, Hartmut
1992 "Kosmologie", en CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / LAUBSCHER, Matthias / KOHL, Karl-Heinz (eds.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. III, 446 - 448, Stuttgart, Berlin, Köln, Main